

ソクラテス以前の哲学の展開における神話の意義に関する研究

著者	三浦 要
雑誌名	平成15(2003)年度 科学研究費補助金 基盤研究(C) 研究成果報告書
巻	2002-2003
ページ	44p.
発行年	2004-05-01
URL	http://hdl.handle.net/2297/46569

KAKEN

2003

44

金沢大学

ソクラテス以前の哲学の展開における神話の意義に関する研究

(課題番号 : 14510008)

平成 14 年度～平成 15 年度科学研究費補助金 (基盤研究 (C) (2)) 研究成果報告書

平成 16 年 5 月

研究代表者 三浦 要
(金沢大学文学部助教授)

金沢大学附属図書館



0400-05015-3

N

3

学

は し が き

本冊子は、平成14年度～15年度科学研究費（基盤研究（C）（2））「ソクラテス以前の哲学の展開における神話の意義に関する研究」（課題番号：14510008）の研究成果報告書である。

本研究の目的は、ソクラテス以前の哲学において、神話的要素が果たす積極的な意義を考察することにある。一般に、ソクラテス以前の哲学は、自然万有に関して、神話的な説明方式を排除して、合理的、論理的、科学的な説明を展開させたという点にその特徴を持つとされる。こうした評価は、ギリシアの文化全体のあり方を「ミュートスからロゴスへ」という形で定式化したネストレ(W.Nestle)の有名な「仮説」を、哲学の領域へ適用した結果とも言える。この定式化に対してはこれまでも様々な批判が現れたが、少なくとも哲学史の記述においては、現在でもおよそこの定式化が受け容れられており、ミレトス派による「脱神話化」の作業を通じた宇宙論の形成を哲学（あるいは少なくとも自然哲学）の始まりとするのが正統な見方とされている。しかしながら、ミレトス派は明確に且つ意識的に神話を排除していたと結論づけるのは性急にすぎるだろう。また、彼らに続く思想家たちも、脱神話化という点で一致しているとは言えない。神話とソクラテス以前の哲学との関わりを今一度考察しなおすことが必要なのである。

上記のような目的を持つ本研究は、初期のギリシア思想展開の中で神話的要素がどのような役割を果たしているのか、という問いを考察の中心に据えることになるが、具体的な方法としては、哲学の起源を宗教的神話に求める発展史的理解（「ミュートスからロゴスへ」という図式はまさにその理解に基づく）の検討から始め、主に D.A.Hyland の見解に依りながら、上記のような単純な図式で理解することによって抜け落ちていた叙事詩の哲学的要素を、哲学の起源を非歴史的に見ることによって改めて捉え直すとともに、ソクラテス以前の哲学における神話的表象の意味を考察した。ただし、その範囲は、今回の研究では一部の叙事詩人とミレトス派とパルメニデスにとどまった。この不十分であった点は今後のさらなる課題としたい。

なお、本研究課題を進める中での間接的な成果である「パルメニデス是一元論者か？」も補論として本成果報告書に収めた。

・研究組織

研究代表者：三浦 要（金沢大学文学部助教授）

・交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成 14 年度	1,000	0	1,000
平成 15 年度	800	0	800
総計	1,800	0	1,800

・研究発表

（1）学会誌等

著者：三浦 要、「パルメニデス是一元論者だったか?」、『古代哲学研究』35、2003
（平成 15）年 5 月 31 日

（2）口頭発表

発表者：三浦 要、「パルメニデス是一元論者だったか?」、イリソス会（於 京大会館）、2002（平成 14）年 9 月 28 日

発表者：三浦 要、「「思わく」の虚構と真実—パルメニデスにおけるコスモロジーの可能性について—」、第 20 回哲学史研究会（於 金沢大学教育学部）、2003（平成 15）年 9 月 15 日

（3）出版物

翻訳者：三浦 要、プルタルコス著『モラリア』第 11 巻、京都大学学術出版会、2004
（平成 16）年 5 月 18 日

ソクラテス以前の哲学の展開における神話の意義に関して

I アリストテレス的な哲学の規定について

二世紀の著述家プルタルコスに帰されている『哲学者たちの自然学説誌』第一巻第三章では、

「ミレトスの人タレスは、存在するものの始源を水であると言明した。そして、この人物は、哲学の創始者であると思われ、また、彼によって、イオニア学派がその名で呼ばれることになった。じっさい、彼を承けて哲学の多くの後継者が出てきたのである。」

と述べられており、哲学の歴史の始まりはタレスにあるとしている。周知のように、擬プルタルコスのこの著作は、おそらく一世紀頃の学説誌家と見られるアエティオスの『学説誌』に典拠するものである。このアエティオスの著作は前八十年から六十年頃の『学説誌旧版』に起源をもつものであり、そしてさらにこの旧版の起源はアリストテレスの弟子であるテオプラストス（前 370 頃-288 頃）の『自然学説誌』まで遡るものであるとされている。タレスから哲学史を語り始めるというスタイルの起源はペリパトス派にあり、そして最終的には、言うまでもなくアリストテレスにあるということになる。じっさいよく知られているように、アリストテレスは、最初の哲学的叙述とも見なすことのできる『形而上学』第一巻(983b)で次のように語っているのである。

「さて、最初に哲学した人々のうち大部分のものは、素材（質料）の形で考えられる原理のみを、万物の原理（元のもの）であると考えたのであった。すなわち、存在するすべてのものがそれから成り立っているところのもの、そして最初にそれから生じてきて、最後にまたそれへと滅んでいくところのもの、このものを彼らは、存在するものの根本要素であり原理であると主張する。そして、このゆえに彼らは、このような自然の本体となるものはつねに保存されているのであるから、何ものも生成することも消滅することもないと考えるのである。・・・なぜなら、つねに何らかの自然の本体となるものが存在していて、その数は一つであるにせよ、一つより多くあるにせよ、ともかくそのものから他のものは生じてくるけれども、そのもの自身は保存されているのであるから、と。しかしながら、このような万物の原理となるものの数と種類については、必ずしも彼らのすべてが同じ説であるというわけではない。まず、このような哲学の創始者であるタレスは、「水」をそ

れであると主張する。」

先に見た擬プルタルコスの叙述は、すでにこのアリストテレスの見解が二世紀には歴史的事実として受け入れられ哲学史の伝統となっていたことを示唆していたのである。

ではこのようなアリストテレスによる哲学の端緒の認定に何の問題もないのだろうか。最初に哲学した人々のうち大部分のものは、素材の形で考えられる原理のみを万物の原理であると考えたと彼が語るとき、彼は明らかに初期の哲学者たちの知的営みを「自然学(τὰ φυσικά)」の枠組みで捉えようとしている。そもそも「自然学」とはいかなるものなのか。

II 自然および自然学について——予備的考察

「自然学」ということばは今では一般に用いられることの少ないものであるが、ラテン語の *physica* をへて、英語では *physics*、フランス語では *physique*、ドイツ語では *Physik* の語源となっているものである。現在、辞書でこれらの語を引けば、その第一義は「物理学」とあり、「自然学」あるいは「自然科学」は古語としての用法とされている。では「物理学」と「自然学」はその内実を同じくするものであるかと言えば事情はそう単純ではない。*physica* は、近代において自然学から物理学へと転化していくが、それは自然についての基本的な理解の変化と一体となったものなのである。じっさい、この「物理学」という名称自体が象徴的に表しているように、それは、物体、物質を生命や精神と存在論的に区別する一定の自然観（いわゆる機械論的自然観）を前提としていると言える。自然の本性をもっぱら物理的側面から探究していこうとするこの自然観においては、「自然」とは数量化が可能な抽象的で普遍的な対象で構成されているものであり、それ以外は、物質的現象へと還元されるか、還元されないにしても第一義的な存在の資格を剥奪されるか、あるいは、まったく余計なものとして消去されていくことになる。

しかし、古代ギリシアにおける「自然」とはそのような抽象の産物からなるものではない。言うまでもないが、そもそも「自然 (φύσις)」という語は物質的自然のみを意味していたわけではない。それは、「生み出す」、「成長する」、「成る」といった意味をその基本にもつ動詞 φύω/φύομαι に由来し、一方において、「生成」「誕生」「本性」「ありのままの姿」「素質」「本質」などを、他方において、生み出され形成されたものの総体としての「自然万有」を意味している。古代ギリシアにおける自然万有とは、たとえば擬プルタルコスの『哲学者たちの自然学説誌』第二巻第三章の「原子論者以外の人々はみな宇宙世界が魂を備えているとした」という一行に集約されているように、概して、魂や生命に象徴される創発的・内発的な力をもった自律的な存在として、すなわち「生ける自然」として捉えられていたのである。言い換えればそれは、近代の物理主義が自然から閉め出した部

分も包括していたし、あるいはむしろ、同じく第一巻第三章で引かれているアナクシメネスの「われわれの魂は空気であり、それがわれわれを統括しているように、宇宙世界全体を氣息と空気が包括している」ということばに見られるとおり、閉め出された当のものが自然の必須の構成要素であり核となっていたとも言えるのであって、その限りで自然探究としての「自然学」は「物理学」とその性格を自ずと異にしているのである。魂を球形の原子（アトム）とし、神々もアトムによる写影像で説明しようとした原子論も、その限りでは、未だギリシア的「自然学」の領域に踏みとどまっていると言える。

ではそうした自然学は具体的に何をその射程に収めているのだろうか。擬プルタルコス『哲学者たちの自然学説誌』第一巻序論において、哲学は自然学と倫理学と言論の学の三つの部門からなるというストア派的な区分を踏襲し、自然学は宇宙世界そのものとその内部のことがらについての探究であると述べている。そして、続く第一章では、「自然とは、それが直接的・自体的に内属しているものにおいて、そのものが運動し静止することの始源[原理]である」というアリストテレスの定義に従って、土、火、水、空気といった基本要素から動植物そして気象現象が自然的なものと呼ばれている。つまり、「自然」とは、運動・静止・生成・変化の原理であるとともに、そのような自然を本来的に内包する自然的事物や現象の総体としての包括的自然でもあって、その包括性が、『哲学者たちの自然学説誌』各巻の目次に如実に現れているのである。すなわち、原理、基本要素、神、原因、色、時間、空間、必然、運命といった基本的概念から諸天体、天界現象、気象現象、魂、感覚、呼吸、夢、そして胎生、睡眠、健康に至るまで「自然的世界」に関する多種多様な概念についての学説が、自然学を学ぶ者にとって検討すべき対象なのである。自然学とはまさにそうした課題を扱うものなのであり、これがその時代の共通理解だったと言える。そして自然学はそのようなものとして、倫理学、言論の学と区別されるのである。

ただ、この三領域に区別することが、その全体の有機的統合を哲学の本来あるべき姿であるとする主張と一体となっている場合、「自然学者」という呼称を巡って一つの問題が生じてくる。擬プルタルコスの『哲学者たちの自然学説誌』第一巻序論ではアリストテレスおよびペリパトス派による観想的知と実践的知という知の区分にも言及がなされていた。そして、彼らにとって完全な哲学者とはその両方の知を備えた人物でなくてはならないとされているのである。

「アリストテレス、テオプラストス、そして、ペリパトス派のほぼ全員が、哲学を次のように区分けしていたのである。つまり、完全な人というのは、存在者についての観想者でもあり、要求されること[義務]を実践する人でもあることが必要である¹²。この点は、例

¹ アリストテレスは『形而上学』993 b 20 以下で観想的知と実践的知とを対置し、前者が

えば次のような例からも理解できる。すなわち、太陽について、これは眼に見えるものであるからには、はたして生き物なのか生き物でないのか、という探究がなされる。そして、このことを探究している人は観想者である。なぜなら、存在者より以上に観想されるものは何もないからである。同様に、宇宙世界は無限であるかどうか、そして宇宙世界の外に何かが存在するのかどうか、という探究がなされる。じっさい、これらの探究はみな観想的なものなのである。これに対して、いかに生き、いかに子どもたちを律すべきなのか、そして、いかに指揮を執り、いかに法を制定すべきなのか、という探究もなされる。じっさい、これらの探究はすべて、実践のために探究されるのである。そして、そのようなことをする人が実践的な人なのである。」

アリストテレスは初めて「自然学者(φυσικοί/φυσιολόγοι)」ということばを「最初に哲学的思索をなした人々」としての初期のギリシア哲学者たちに適用したが、そのことによって彼らを、一方においては、自然全体についてではなく人間の品性に関する事柄(倫理的な事柄)について考察する人々(アリストテレスはソクラテスの名を挙げている)と、他方においては、ホメロスやヘシオドスのように神話を愛好し世界や神々のことを神話的に物語る人々(θεολόγοι)とそれぞれ区別していた³。そしてその上でアリストテレスは、概して、自然学者たちの考えた自然的事物を支配する原因・原理が、彼の言うところの素材[質料]的原因に相当するものだとは判定するのである。すなわち、彼らは、叙事詩人たちのように神話でもって自然を説明することもなかったが、倫理的な事柄(狭義の倫理だけでなく、法律、政治、教育なども含む)についても特別な理論を提唱することはなかったということになる。

III 初期ギリシア哲学は自然学か？

しかし、このような知の区分(ということはつまり対象領域の区分)を前提として、タレスに始まる初期のギリシア哲学者たちを、アリストテレスが言うように素材的原因を探究した「自然学者」であるとみなすことは、二重に問題であるように思われる。すなわち、歴史的叙述を初期の自然哲学者たちから始めるということは、哲学の基本的な端緒を自然学的領域における知的営みにのみ限定するということであり、同時にまた、彼らの「哲

目的とするのは事物の原理・原因に関わる真理であり、後者のそれは行為であるとし、哲学を前者に算入する。なお、他の箇所では(たとえば 1025b18 以下)さらに製作的知が加わり、実践的知とともに観想的な知(第一哲学、数学、自然学)と対比されている。

² アリストテレス『形而上学』993b20 以下を参照。

³ アリストテレス『形而上学』983b28、987b1、1000a9、1071b27 を参照。

学」を自然学的領域に限定して解釈するということになるのである。

まず、後者の問題について。彼ら初期の自然哲学者たちの「哲学」を不完全で不十分な自然探究として一蹴することはできない。ソクラテスを倫理学の創始者とする伝統の源泉とも目されるアリストテレスには不満かもしれないが、たとえばピュタゴラスやエンペドクレスにおける不死なる魂の輪廻転生とその救済に関する教説、ヘラクレイトスの魂論、そして「不正をなす人は不正を受ける人よりも不幸である」という一見プラトンのソクラテスの主張と見紛うような原子論者デモクリトスの倫理的主張(DK68B45)などを見れば、何をもって倫理学に携わったとするかは異論の余地があるにしても、少なくとも彼らを自然学の枠組みの内部だけで解釈することは困難だと言えよう。アリストテレスに端を発する「自然学者」なる名称は、彼が自己の哲学体系に基づいてかなり強引に初期ギリシア哲学者の思索を解釈した結果であり、彼らの活動はけっして自然的領域に限定されるものではない。つまり、『形而上学』や『哲学者たちの自然学説誌』での学説摘要にのみ目を向けることは、彼らの思索を一面的にしか捉えていないことになるという点に改めて留意すべきであろう。

次に、哲学の基本的な端緒を自然学的領域における知的営みにのみ限定するということがはらむ問題について。

哲学者と神話を物語る人とを区別すると同時に、哲学の歴史的端緒を自然学的な知的営みに設定し、誰それから哲学が始まったと規定することは、両者を連続的に捉えるというよりも、一定の飛躍ないし断絶をそこに看て取るということであり、それは知恵というものが歴史的に発展し徐々に高度なものが形成されていくという考え方につながっていく。じっさい、アリストテレスは知恵について一種の発展的階層を看て取っているように思われるのである。たとえば初期の著作である『哲学について』の断片 8 では、人々は知恵は五通りに語っていると述べている。つまり、第一に、大洪水の後に生き残った人々が、麦をひいたり、種を蒔いたりといったような、生活維持のために有用なものを見つけだす工夫を見出し、これを知恵と呼んだ。そしてさらに人々は様々な技術を見出したが、それは、生活必需品のみならず美と優雅とを表すものを作り出す技術へと進んでいき、これをも、人々は知恵と呼んだ。また彼らは、国家公共の事柄に関心を払い、法律を初めとして国家を一つにまとめ上げるための工夫も考え出していき、これも知恵とした。それから人々はさらに進んで、自分たちの身体自身、またそれを形作っている自然自体をも考察するようになり、これを自然学と呼んだが、このような学をもつ人々は、自然についての知恵者と言われている。そして人々は知恵という名前を、神的、超地上的かつ完全不変なものについても適用し、これらの認識を最上の知恵と呼んだ⁴。

⁴ 廣川 25 頁参照。

こうした知恵の発展的な捉え方は、同時に知恵の間に優劣という価値的差異を認めることになる。文芸に関わる知恵は第四位であり、政治や法律に関わる知恵が第三位、自然科学的な知恵がその次に来る。しかしこれも観照的な知恵には及ばない。神話を物語る詩人たちは自然科学の下位に位置する。この下位から上位への序列は、各々の知恵ないし技術が、具体的で实际的・実用的な目的から離れていくその度合いに比例している。これは、見方を変えれば、狭義の哲学的知が自然科学的な知恵を基礎とし、自然科学的な知恵が神話的知恵を基礎として発展してきたということでもある。

そもそも、哲学の端緒を歴史的に措定可能であるとするのは、哲学がいかなるものであるかということについての認識をとまなっているものでなくてはならない。そしてアリストテレスは、確かに、

「ヘシオドスのような人々やその他すべての神話を物語る人々は、ただ彼ら自身にとって信じられうることだけを考え、我々のことはまったく顧みなかった。というのも、彼らは神を原理であるとし、すべてを神から生まれたものであるとしている・・・からである。もちろん、彼らの語ることばは彼ら自身にはよく分かっていることであつた。しかし、彼らがこのような原因の働きそのものについて述べたことは、我々の理解を超えている・・・しかしながら、神話的に語られている見解をまじめに詮索することは無駄なことである。それに反して、自己の所説に論証を与えているものに対しては、それを尋ねて吟味しなければならない。」(『形而上学』1000a)

と語り、同じ対象を語るにしても、神話を物語る者は神にすべての原因を帰して神話的に語っているのに対して、自然科学者は原因の働きそのものについて論証的に語っているとして、後者を吟味批判に値するものとし、前者の見解は真剣に論じるに値しないと言っているのである。つまり、自然科学は神話からの発展形態であるが、それは緊密な連続性を保っているというよりも、その間には一種の断絶ないし対立があるということでもある。

IV 神話から哲学？

藤縄氏によれば、ギリシア神話の世界は、いわば生物学的な世界である。ギリシア神話において活躍する神々はすべて明確に男性または女性として顕現し、その性別通りに行動する。そして性別をもつ神々から、生殖の原理によって万物は生成する。これに対して、イオニアに起こった自然哲学においては、男女の固有名詞が徹底的に排除され、中性名詞的なものが万物の始源とされる。中性的な物質こそが真の存在と見なされる以上、その生成や運動については神話的な生殖などとは別の、物理的・機械的な機構を考え出さなくて

はならなくなり、かくして、自然哲学が成立した⁵。

こうした、神話から哲学へという歴史的解釈は、たとえばコーンフォードの『宗教から哲学へ』(*From Religion to Philosophy*, 1957)において展開され、その後も大きな影響力を持ちつづけた解釈であった。彼は次のように述べている。

「宗教から哲学への移行において変わってしまったものは、むしろ事物の本性（自然）に対する人間の態度である。それは、能動的で情緒的なものから知的で思弁的なものとなった。人間の初期の情緒的な反応は神話の象徴を生み出し、信仰の対象を生み出した。そして人間の批判的分析という新しい方法は、その反応を諸々の概念へと切り分け、それらから様々なタイプの体系的学説を導き出すのである⁶。」

哲学とは、初期ギリシアの社会がもっていた古い宗教的な神話からの発展形態であり、宗教的神話の叙述から、初期の素朴ではあるが哲学的な叙述への移行は、本質的には同じ問題に対する基本的に情緒的な反応から、より合理的で理性的な反応への移行であるということである。タレスが哲学的であり、ホメロスが哲学以前であるとされるのは、前者が世界について物質的位相において非神話的に説明し、後者は宗教的神話に依存していたからである。また、ガスリーによれば、タレスは、神話的表現を放棄し、万有の起源と本性について純粋に合理的だと彼が考える説明を与えていた⁷。また、カークによると、タレスは明らかに神話的な定式化を放棄したのであり、彼の思考は依然として素朴なものではあっても、彼こそが最初の哲学者であったという主張を、このことが正当化する⁸。

しかし、本当にアリストテレスの言うように哲学と神話は截然と区別でき、またコーンフォードなどの主張のように哲学は合理性を獲得して神話から離脱したものと単純に言えるのだろうか⁹。実際、後で見るように、初期ギリシアの哲学者たちも、依然として、神話的表象に訴えながらその学説を表明していたし、自然的対象と神的対象とを矛盾するものとは見なしていない。プラトンでさえ、決定的に重要な場面で神話を導入しているのである。ということは、いわゆる哲学者たちにおいても、神話は重要な役割を担っていたのであり、逆に、神話を物語る者においても、哲学的なテーマが中心的な役割を果たしているのである。しかもそれは、言説に説得力を与えるためであるとか、方便に役立つから

⁵ 藤縄、27-28 頁。

⁶ コーンフォード、9 頁。

⁷ Guthrie, 5, 10.

⁸ KRS, 99.

⁹ コーンフォード、163 頁（「哲学は神学（神論）の直接の後継者であり、究極的実体と多様な感覚界の間の関係について哲学者たちの述べた考え方は、神と人間集団ないし自然との間の関係についてのもっと古い宗教的考え方に支配されている」）参照。

という単純な理由によるのではない¹⁰。

また、タレス、そして自然学に哲学の始まりを見るということは、「哲学」についての一定の定義に基づくものであるが、その定義を、たとえばアリストテレスのように、原因についての論証的合理的思考であるとしても、その上で哲学のオリジナルなあり方を遡って尋ねる行為は、むしろ、結果から原因を探し求める論点先取的な誤ったやり方となるのではないだろうか。確かに、ブルケルトの言うように、神話とは伝承された話という類の中であって、事実に基づかないものを物語ることであり、直接的な指示対象をもたず、リアリティとの関連を欠如しており、それゆえに、証明のために事実を集積することとしてのロゴスと対照的である¹¹。しかし、だからといって、神話は全くの荒唐無稽な話として単なる楽しみの対象でしかないということにはならない。神話の意義を、経験的な世界の自然現象や歴史と間接的に関連させることで確保するにせよ、また、神話の指示内容にそうした経験的世界の諸事象を対応させるのではなく、形而上学的、超経験的な実在を対応させるにせよ、神話には何らかの普遍的な意味がある。神話の創造主体として、神の息吹を受けた詩人、単なるうそつきの詩人、民族精神、集団表象、普遍的人間精神、心の無意識の力学、何を想定するにしても、それはあくまでもその主体の目や心を通じて捉えられた世界像に他ならない。指示内容という点で現実（リアリティ）に直接的な関係を持たないにも関わらず、現実を表出しているとも言える。そしてその限りでやはり神話は現実と一定の関係を持っているのである。

V 「驚き」としての哲学——もう一つの哲学の定義

ここで、哲学の起源について以上のような発展的見解とは別の見解を見ることは無駄なことではない。それは、アリストテレスも言及しているものであると同時に、先人の学説の歴史的叙述にほとんど無関心だったプラトンも認める見解である。すなわち、

「人間は、現在もそうであるように、そもそもの最初においても、驚くということによって知恵を求めはじめた（哲学しはじめた）のであるから。すなわち人々は、最初は手近に見られる不思議な現象を驚きいぶかり、ついでそのようにして少しずつ前進しながら、たとえば月の示すさまざまな状態、太陽や星々の状態について、さらには万有の生成についてといったように、次第にもっと大きな事柄について疑念を抱くようになっていった。疑念を抱き驚きを感じる人は、自分を無知であると考えているのである。だからまた、物語

¹⁰ アリストテレス『形而上学』1074b 参照。

¹¹ ブルケルト、6 頁以下参照。

の愛好者も、ある意味では知恵の愛好者であると言える。なぜなら物語は、驚きを呼ぶような事柄から成り立っているから。したがって、いやしくも無知の状態を逃れるためにこそ人々は知恵を求めたのであってみれば、彼らが知識を追求したのは明らかで、ひたすら知らんがためにであって、決して何らかの実際的な効用のためにではなかったことになる。」(『形而上学』982b)

「驚くという心こそ知恵を愛するもの(哲学者)の心なのだ。つまり哲学の初めはそれより他にないのである。」(プラトン『テアイテトス』155D)

ここではアリストテレス自身、哲学者(知恵の愛好者)と「物語の愛好者」とを区別しながらも、なおかつ両者の共通性も自覚している。すなわち、物語や神話の愛好者は、不可思議な自然的諸現象や宇宙世界に関して探究を行うという点で、確かに初期の自然哲学者とは表現形式が異なるが、依然として知恵の愛好者なのである。つまり、プラトン、アリストテレスによれば、諸事象の原因に関して、論証的に語る場合も、神話的に語る場合も、その端緒は等しく驚くというところにあり、自らの無知を自覚するところにある。これを、タレスの自然学に哲学の端緒を認める歴史的立場に対して、起源に関する非歴史的な立場と呼ぶことにしよう¹²。この立場では、哲学的思考の本性は、探究のあり方というよりも、自己が何らかの対象に対していぶかり怪しみ驚いたか否かというところに求められていくべきであるとする。つまり、哲学の端緒は、表現や探究の形式の違いというよりも、何よりもまず、世界、そして世界と自己との関係に関する無知の自覚と、それを踏まえた問いかけという、知に対する自己の態度のあり方にあるのではないかということである。むしろ、この二つの立場は両立可能なものである。

VI 原初的体験としての世界と自己認識

いつの時代であれ、人が繰り返し経験する問は自己を取り巻く世界に対して投げかけられる問である。われわれが自らの周囲を見回したとき、感覚がわれわれにまず提示するのは、驚くほどに多様で複雑な世界の姿である。この多様性という性質を、それ自体原初的で解きがたいものとしてそのまま受け入れるのか、それともこの多様性が、未だ明白ではないがより根本的な単一なる原理・原則に基づいて成立していると考えなのか。前者から後者への視点の転換は非常に大きな意味を持っている。そしてタレスに始まるギリシアの哲学は確かにその転換を果たしており、人間的属性を備えた扱いにくい神々をそれぞれ

¹² 以下の主張に関しては Hyland, 15 ff.を参照。

の現象に対応させるのではなくて、単純明快な原理を立てて多様で複雑な世界を統一的に理解していく方向へと踏み出したことは、たとえば『哲学者たちの自然学説誌』第一巻第三章「始源[原理]とは何か？」を見れば明らかである（本文末の補注参照）。彼らの理論の不可思議さは、むしろ、その単純明快な原理でもってあらゆる現象を一貫して説明してしまおうという「ひたむきさ」がもたらすものと言ってよい。もちろんその原理は単純な帰納的推論によって得られたわけではなく、何よりもまずは旺盛な想像力と鋭い洞察力によって措定されたものであろう。それだからこそ、彼らはその理論を絶えず経験や観察でもってより合理的なものへと改鑄していかなければならないのである。先人の立てた自然に関する大胆で興味深い学説を吟味・批判して、その妥当性を判定する作業は、彼らにとっては自らの理論構築と表裏をなす。

そして、自己認識に基づく世界の探究は、こうした自然的世界の原因探求の方向と同時に、別の方向への探究にも結びつきうるのである。自分の周囲の世界を客体化し、そこでの自然的事物の運動、変化、生成、消滅を神々に帰する神話的世界観においても、人間は、自らを神格化することは決してなく、つねに「死すべきもの」として「神的な存在」の対極に自らを位置づけてきた。自然と神的存在との間の特殊な位置に自分がいることを自覚し、その上で自然の中の統御可能な部分に対してはテクネーによって、また統御不可能な、自らの力を超えた神的存在に対しては供儀や呪術によって、それぞれ働きかける¹³。死すべき者としての人間は、圧倒的な力をもって自らに迫ってくる不可思議な対象を神的な存在として自分の上位に位置づけ、それを言葉によって表出する。そしてそのとき、大前提となっているのは有限性という人間の本質の自覚である。この有限性は二重である。すなわち、存在論的な意味での有限性と、認識論的な意味での有限性である。人間は永遠に生き続けることのできない存在であり、かつまた、その認識能力は神のように全知全能ではなく、有限であって、あくまでも限られたものしか知ることができない。万有に関する真理に到達することはできない。

VII 叙事詩における人間の有限性の自覚について——特に『ギルガメシュ叙事詩』とヘシオドスを中心に

¹³ 画家のパウル・クレーの次の詩(1903)はこの文脈において見るときいっそう興味深い。“Zwei Berge gibt es auf denen es hell ist und klar, / den Berg der Tiere und den Berg des Götter. / Dazwischen aber liegt das dämmerige Tal der Menschen. / Wenn einer einmal nach oben sieht, / erfasst ihn ahnend eine unstillbare Sehnsucht, / ihn, der weiss, dass er nicht weiss / nach ihnen die nicht wissen dass sie nicht wissen / und nach ihnen, die wissen dass sie wissen.”(J.P.Faye et alii, *Roman Jakobson, Morris Halle, Noam Chomsky, Hypothèse, Trois entretiens et trois études sur la linguistique et la poétique*, Paris, 1972, pp.94ff.)

このうち、存在における有限性を受け入れざるをえない人間の悲しさを見事に描いているのが、紀元前2600年頃のシュメールの都市国家ウルクの王ギルガメシュを主人公とした叙事詩である。彼の死後、その英雄的行為をめぐって様々な伝承が成立し、それが叙事詩として歌い継がれていった。前12世紀には標準版が成立したとされる¹⁴。この叙事詩の第一の書版では次のように言われている。

「ギルガメシュ、生まれ落ちし日よりこのかた、その名を讃えらる。彼の三分の二は神、彼の三分の一は人間。」

ハイランドによれば、この比率は、一方においてギルガメシュが人間であるということを捨て去ることができないものであり、不死ではありえないということを、他方においては、人間が神的なものを希求し願望する傾向性を本来的に持っているということを表している。そして、そこに荒野で獣たちとともに獣同様の生活をしていた野人エンキドゥ（ギルガメシュは聖娼シャムハトを彼の元にやり、彼と交わらせて彼に人間らしい生を教え、その後、二人は力を合わせて怪物フンババを退治することになる）を登場させることにより、人間は獣性と神性の狭間で生きる存在であることを示唆する。そして、親友となったエンキドゥには、フンババを殺し、それに加えて女神イシュタルの送った天牛を殺したがゆえに、神々によって死が定められる。友の死を目の当たりにして、ギルガメシュは死の恐怖にとりつかれ旅に出る。神々が永遠の生を与えた唯一の人間ウトナピシュティムに会い、死と生の秘密を聞くためである。ウトナピシュティムは彼に人間は誰でも死を避けえないと説く。最後にギルガメシュはウトナピシュティムから「若返りの草」の在処を聞きそれを得て勇躍歓喜するが、途中、いずかで身を清めている間にその草は蛇に持ち去られてしまう。ここに見て取れる教訓は、人間が、自己の有限性を知ること、生を無意味で無価値なものと考えて絶望してしまうのではなく、逆に、そう知ることによってこそ、生きることの意味や価値を導き出しているということであろう。永遠の生を得た人間であるウトナピシュティムと有限の生をうけたギルガメシュとの対照は、その点を明示している。人間に、そして人間の生きる世界に永遠はない。永遠を希求しながら変化と流転の中を生きざるをえない。人間が有限であるように、世界もまた永遠不変ではありえない。天変地異や戦争によって常に消滅と変化の可能性にさらされている。

「死は怒りの中で人間をへし折るのだ。いつかは、われわれは家を建て、巣作りをする。」

¹⁴ 『ギルガメシュ叙事詩』月本昭男訳、岩波書店、1996。

いつかは、兄弟たちがそれを分配してしまう。いつかは国に憎しみが生じ、いつかは川が氾濫し、洪水をもたらす。蜻蛉たちも川に流される。顔を太陽の面を見つめて生きようとしても、すぐさま何もかも失せてしまう。」(第10の書版)

この叙事詩を伝承してきた人々が経験した世界は、本来、有限性と流転性に彩られたものであった。ここには、明らかに、有限者である自己との関係における世界のありようの問いかけと意味づけの試みが看取されるのである。

また、認識の点での有限性については、まずヘシオドスの『神統記』を見てみよう。

「さて、最初にカオス（空隙）が生じた。次いでは胸幅広きガイア（大地）。」(116)

アリストテレスは『自然学』(208β)で、このカオス生成の箇所を引用して、次のように解釈している。

「その意味は、存在する事物にとってまず場所が存在する必要がある、ということであり、その理由は、彼も多くの人々と同様に、全てのものはどこか場所の内に存在すると信じているからである。」

一種の入れ物、場のようなものとしてアリストテレスはヘシオドスのカオスを理解している。そもそも「カオス」はホメロスにはでてこない言葉で、「あくびをする」「大口を開く」という動詞に由来するものである。それは、後のアナクシマンドロスの「無限定なるもの（ト・アペイロン）」や、エレア派のメリッソスが明確に否定した空虚としての無を想起させるが、いずれにしても、世界の起源がカオスであるということは、世界を起源まで遡って探究しようとするものにとっては、それは不可知であり、認識の対象たりえないということである。そして、世界の起源がカオスであるということは、人間の有限性ゆえにではなく世界のまさにその構造自体が最終的にその起源において知られえないものであるということの意味しているとハイランドは考える。しかし、語りえないもの、名付けえないものを、あえて「カオス」と呼び、ロゴスを与えることによって、ヘシオドスは、世界の起源を対象化しようとしている。合理的な理性であれば、それをあるいは否定辞の「無」と呼んだうえで、いかなる述定も許さないであろう。「いかなる起源ももたないままに最初に無が生成した」と言うことは明らかに不合理である。しかし、これを、具体的なイメージを与えうる「カオス」と呼ぶことによって、ヘシオドスは、発展的な世界形成の起源を一定の形で確保するのである。自らの理解を超えたものに直面しながらも、できる限りそれに同意を与え、一体的に捉えようとする態度は、神話的叙述によって可能となる。分

明なる世界は不分明なる起源から生成する。規定可能な世界は規定を超えたものから生成する。しかも、その生成は、第三の外的な力による創造ではなく、世界の起源自体がもつ創発力による発展の形態なのである。無論、これは、たとえば因果的推論によって確証できるものではない以上、理性が与えることのできる世界像ではない。しかし、神話的精神はその制限をやすやすと越えて、むしろ理性よりもより明確な世界像を描き出す。

またヘシオドスは、同じ『神統記』25-28で次のように歌っている。

（ムーサは私に語りたもうた）「野山に暮らす羊飼いたちよ、卑しく哀れなものたちよ、喰らいの腹しかもため者らよ、私たちは、たくさんの真実に似た偽りを話すことができますけれども、私たちはその気になれば真実を述べることもできるのです。」

人間の有限性の問題に戻れば、詩人にインスピレーションを与えるムーサでさえ、時には虚構を、時には真実を物語るのであり、その限りで、事柄の真偽の基準は、人間ではなく神の手の内にあるということである。人間は、神の恣意に振り回され、何が真実で何が嘘かを洞察することができない。確実な神的知識と不確実な人間的知識の対比は、ホメロスにも見られる。

「今度はさあ言ってください、オリュンポスに宮居するムーサたちよ、と申しますのは、あなた方は女神であって、その場に居合わせ、万事を知っておいでになる。ところが私もは、ただ評判を聞いたばかりで何一知らないのです。」（『イリアス』2,484-）

これは、イオニアの自然学の伝統に連なるコロポンのクセノパネスの次のような理解に直結していると言える。

「人の身で確かなことを見たものは誰もいないし、これから先も知っている者は/誰もいないだろう—神々についても、私の語るすべてのことについても。/仮にできるだけ完全に本当のことを言い当てたとしても/彼自身がそれを知っているわけではない。すべてのことに思わくがつきまどっているのだ。」（断片 34）

クセノパネスは確かにホメロスやヘシオドスの擬人主義的神観を痛烈に批判し、いわゆる自然主義的神観を主張したが、人間と神的なものの認識能力の点での絶対的乖離をよりいっそう厳格に捉え、この点についてはヘシオドスやホメロスと軌を一にしているのである。

存在に関しても、認識能力に関しても、人間はその有限性ゆえに神的存在と比べるべくもない。そして、その根本的な差異と有限性の自覚は、道徳や倫理の妥当性の根拠に関する

る人間の考え方にも反映している。例えば、「正義」という概念をとってみても、慣習や裁定に内在する正しさの根拠はゼウスに求められる。掟は、ゼウスによって与えられたものであり、それに従うことが正しく、王が下す裁定も神的權威を背景にしている。神的秩序との同化が人間にとっての正義なのである。ヘシオドスで初めて神格化される「正義」は、そうした人間のあるべき姿、普遍的なあり方を示すものとして抽象的・倫理的概念となっている。

神話的物語における哲学的な主題、つまり自己は世界とどのような関係にあるのかということは、タレスを含め彼以降の自然哲学者たちにも共有されており、その意味では、哲学が驚きから始まると規定する非歴史的な哲学起源説は一定の普遍性をもっていると言える。

VIII 初期ギリシア哲学者と「神的存在」について

では次に、初期のギリシア哲学者たちにおいて、神話的要素がその学説の中でどのような役割を果たしているのかを見ていくことにする。

小アジア西岸中部のイオニア地方のギリシア都市国家は、エジプトやメソポタミアといった近東の先進文明に近いその地理的条件を背景に、早くから物質的繁栄と文化的隆盛を享受していたが、この外的条件に加え、自由で理性的な議論を尊ぶ政治的風潮や世俗的なオリュンポスの宗教などを素地として、前6世紀初頭、イオニア学派と総称される一群の独創的な思想家、すなわちミレトスではタレスを筆頭に、アナクシメネス、アナクシマン드로ス、エペソスではヘラクレイトス、コロポンではクセノパネスといった人々を輩出した。彼らは、実目的から離れ、世界の諸現象やその形成過程をそれ自体として思弁的かつ批判的に考察し、理論形成に際しては、従来の神話的自然観に基づく神人同型論を排し、観察や経験を補強材料としながら自然に即した合理的な説明を与えようとしたと一般に解されている。彼らの思索に共通する基本的な枠組みは、世界の形成、変化、運動の根拠やメカニズムを、火、水、空気、土といった物質的な位相から説明するとともに、その原初的・要素的物質を神的なるものとし、その所産としての世界を人間との類比において「生ける自然」と考えていたことである。その点で、彼らの見解を一括して「唯物論」と呼ぶことは誤りであり、また「物活論」という語もそれが本来無神論の一形態を表すものである限りで不適切である。初期イオニア派の自然学的伝統は、エレア学派のパルメニデスによる純粋な論理の批判を承けて論理的検証に耐えうる自然学の確立を目指したクラゾメナイのアナクサゴラス、アクラガスのエンペドクレス、アポロニアのディオゲネスに引き継がれ、前5世紀後半のアブデラのデモクリトスの原子論はその最終形態となった。

こうしたイオニア派のうち、まずタレスを筆頭とするミレトス派について。彼らの著

作は（もし実際に書物を著したとして）ほとんど残っていないために確定的なことは言えないが、伝存する著作断片において神話的表象が現れることはない。だからといって、彼らが単純に無神論者となるわけではない。つまり、神話的表象は確かに表舞台から退いていったが、神的存在、神についても否定していったわけではないのである。むしろ逆に、叙事詩における以上に、死すべきものと神的なものとの差異を洗練された形で自覚しているとも言える。そしてその上で、彼らは神ないし神々を必要とした。彼らは自然の説明から擬人化を排除し、脱神話化をはかり、自然の諸現象やそこでの人間のあり方をまずもって経験的な事実に基づきながら説明しようとしたが、しかし経験的事実そのものにも自明でない部分が含まれていたり、また、感覚によって把握可能な事実だけで自然に関する合理的な説明が成り立つとは考えていなかった。アエティオスは

「タレスによれば、万有はそのうちに生命をもつとともに神霊に満ちている。そして、湿の本性をもつ要素体を通じて、宇宙を動かす神的な力が行きわたっている。」(DK11A23)

と、その学説を伝え、アリストテレスも

「またある人たちは、魂が宇宙全体に混在していると言っている。それをふまえて、おそらくタレスもまた万物は神々に満ちていると考えたのであろう。」(DK11A22)

と言っている。そしてアナクシマンドロスは、始源としての「無限定なもの」を永遠で不老で神的なものと呼んだとされ、またアナクシメネスについても、アエティオスは、

「アナクシメネスは、空気を神であるとした。しかし、こうしたことが言われる場合、基本要素や物体に行きわたっている諸力のこととして、それを受けとめるべきである。」(DK13A10)

と語り、またアウグスティヌスはその『神の国』(VIII2:DK13A10)で、

「アナクシメネスは、あらゆる事物の原因は無限なる空気であると述べ、神々を否定もしなければ、黙殺もしなかった。しかしながら、神々によって空気が作られたのではなく、神々が空気から生じた、というのが彼の考えであった。」

と報告している。彼らは、始源という、経験による検証を超えたいわば不合理なものを合理化するために、「神」に訴えているのである。それは、確かに神話に登場する人格神で

はなく、無名の神であるが、ヘシオドスが万物の起源をカオスという中性名詞で呼んだこととその基本線において違いはない。さらにまた、先に言及したクセノパネスも、

「唯一なる神は神々と人間どものうちで最も偉大であり、
その姿においても思惟においても死すべきものどもと少しも似ていない。」(断片 23)

と語っているが、この「唯一なる神」は、通俗的な多神教が教える神話的神々の一人ではなく、むしろ原理としての神であり、非人称的神である。

このようなミレトス派を根本的な部分で批判したのがエレアのパルメニデスである。パルメニデスは、「有るもの」の本性を、不生不滅、連続不可分、不動完結であると規定し、先行する自然哲学者たちが経験と常識において自明の事柄と考えている世界の諸事物の生成・消滅・運動・変化・多様性が、「有らぬものが有る」という矛盾を不可避免的に含意していることを明らかにし、経験的判断基準に拠った彼らの探究のあり方をその根本から批判した。

そのパルメニデス自身は、その哲学詩の序歌(fr.1)で、日の御子なる乙女子たちが若者であるパルメニデスを駿馬の引く馬車に乗せて正義女神ディケーが鍵をもつ夜の道と昼の道との門を通して名もなき女神の館へと連れていく道行きを物語っているのである。まさに叙事詩の伝統の中で神話的表象を駆使しているのである。この序歌の役割については、その大部分が哲学的な重要性をほとんどもっていないとする研究者もあり、概して、パルメニデス研究は、序歌ではなく「真理の部」と呼ばれている箇所に向けられるのである。しかし、だからといって、序歌が単なるオープニングセレモニーのようなつけ足しに過ぎないわけではない。この序歌を引用しているセクストス・エンペイリコスは、すべてアレゴリカルに解釈し、「駿馬」とはパルメニデスの魂の非理性的な衝動と欲求であり、「ダイモーンの名も高き道へ」進むとは、哲学的知性による観想へと進んだということであり、知性が万物の認識へと道案内するのだと考えた。そして彼を先導する「乙女子」たちとは諸感覚のことで、ディケーのもとへ赴くとは物事を誤りなく把握せしめる考察に達するということだと解釈した。つまり、それぞれの神話的表象に形象的価値はなく、パルメニデス自身のいわば神秘的な体験などというものがそこで歌われているのではないと見ているのである。まさに、論理（ロゴス）に基づく思考を要求したパルメニデスに神話は不似合いというわけである。

ホメロス以来、詩人は真実を知るためにつねにムーサに「我に語りたまえ」と訴えかける。先に見たように、ムーサは真実も語る事ができるし真実に似た偽りも語る事ができる。実際、パルメニデスの詩においても、女神は若者に向かって、

「汝はここですべてを聞いて学ぶがよい、/ まずはまるい「真理」の揺るぐことのないその心も、/ そして死すべき人の子らのまことの証なき思わくも。」(fr.1,28b-30)

「ここで私は真理についての信すべき言葉と考えを / やめることにしよう。これよりのちは汝すべからく死すべき者どもの / 思わくを学べ、わが言の葉の虚構を聞きながら。」(fr.8,50-52)

と語り、真実と同時に虚偽をも語ると言っているのである。詩人はムーサを通じて真実を語りうる。パルメニデスも哲学詩人として、自らが語ることの真実性を確保しなくてはならない。探究の道として〈ある〉の道しか考えられず、しかもその道の提示そのもの、そしてその道が真実のものであることは、論証の対象ではなく、説得の対象であり、信念の対象なのである。真実であり真理であると確信できるが、それが我々の経験を超えた直観であるとき、その真実性と真理性の保証を神に訴えるしかない。〈ある〉が真実であることは、誰もが経験によって検証できるものではなく、むしろ経験に先立つものである。先行する自然哲学者の説明原理の論理的欠陥に気づき、根源的な〈ある〉の把握へと至ったパルメニデスは、まさにムーサを通じて真実を伝えられる詩人のように、この存在直観を、神的知識として、一回きりの神秘的体験の結果として詩に託しているのである。〈ある〉の道の真実性は、女神の言葉という設定によりパルメニデスによって、あらかじめいわばア・プリオリに保証されたのである。これは、自らの言葉の権威付けというレベルの話ではない。

同時代の哲学者ヘラクレイトスが、

「私にではなくロゴスに耳を傾け、万物が一であることに同意するのが智というものである。」(fr.50)

と語るとき、ロゴスに耳を傾ける者は、ヘラクレイトスの私的言語ではなく彼の口を通じて語られる宇宙的叡智の言説を傾聴するのである。カーンは、世界秩序が一種の言語（人々はそれを解するようにならなくてはならない）人々に語りかけるのである、と註釈しているが¹⁵、万有の本性を示すロゴスはヘラクレイトスという一個人の私性を排除した、共通なるものとして自然万有自体がごく少数の智を愛する人々に語りかけてくる。あえて言うなら、パルメニデスでも事情は同じである。真理も、思わくもみな、パルメニデスという死すべき人間が私的に語るのではなく、女神がひとりの「物識る人」へと語りかける。

¹⁵ Kahn, 107.

こうして「若者」は遙かな道を通して女神の館に到着する。「この道を来るように汝を送り出したのはけっして悪い運命ではない」と女神は若者の手を取って語りかける。そこでの「道」という言葉の使用は、女神による、真理の心や死すべき者たちの思わくの開示の場が、困難な旅路の果てにあって、人間の生の間から隔絶したものであるということ、そしておそらくは、哲学的探究を続けてきたパルメニデスが遍歴の末に立ち帰ることとなった場の遠隔性を示している。しかし、女神の館がこの道行きの終着点ではない。そこから新たに二つの探究の道が接続している。〈ある〉の道と〈あらぬ〉の道。道とは、それ自体が目的となるものではなく、むしろその先に最終的に目指されるものがある。したがって、探究の道とは、真理探究の方向を示すものに過ぎず、真理そのものはその先にある。このように見ると、パルメニデスの詩自体が道としてあり、序歌の道行きの物語は、パルメニデスの哲学の方法論を示すものでもあると言える。確かに、そこで語られる神話の指示するものは我々にとって何のリアリティももたないが、にもかかわらず、彼の考える真の哲学の方法が示されている点で、十分に意義深いものと言えるのである。パルメニデスの詩では、「正義」、「必然」、「運命」という女神が登場するが(fr.8)、いずれも、ありきたりの日常的な語法で表現しようとしても表現しきれない「〈ある〉ということ」の厳密な自己同一性、真理性、必然性を神格化することによって表現したものと言えよう。

以上のような哲学者においては、人間的な属性をもつ神々が登場して理解を超越した振る舞いをなすというような話になっていないのは言うまでもない。神話的表象が表れているとしても、それはむしろ万有や万有の原理のもつ神性を強調するためのものであった。その限りでは、確かに、神話的表現を叙事詩人たちと同じような仕方で用いることは放棄されていると言える。しかし、それは、自然から神性を排除することにつながるのではなく、純粋に合理的な自然学的説明と両立する形で、あるいはあえて言えばその合理性をむしろ補強する形で依然として神話（そして神話的表象）は哲学者たちの心性の中に固有の位置を占めているのである。

補注

擬プルタルコス『哲学者たちの自然学説誌』第1巻第3章「始源[原理]とは何か？」の全文の試訳は以下の通りである。

「ミレトスの人タレスは、存在するものの始源を水であると言明した¹⁶。そして、この人物は、哲学の創始者であると思われ、また、彼によってイオニア学派がその名で呼

¹⁶ アリストテレス『形而上学』983b6以下を参照。

ばれることになった。じっさい、彼を承けて哲学の多くの後継者が出てきたのである。彼はエジプトで哲学を学んだあと、比較的老年になってからミレトスへ戻ってきた。実際、彼の主張によると、あらゆるものは水から生じ、そしてあらゆるものは水へと解体していくのである。このように彼が推測しているのは、まず第一に、すべての生物にとって種子が始源であり、その種子が湿っているという事実によるのである。このように、あらゆるものが湿り気からその始源を得ているというのも、もっともなことである。第二に、あらゆる植物が湿り気によって育まれ、実を結び、逆に、湿り気がなければ枯れてしまうという事実による。そしてこの推測は、第三に、太陽の火そのものも、星々の火も、水の蒸発気によって育まれ、宇宙そのものもまたそうであるということからきている。このことのゆえに、ホメロスもまた、水に関して次のような見解を提示しているのである。

「ありとあらゆる神々にとって、まさにその始祖であるところのオケアノス[大洋]¹⁷」

ミレトスの人アナクシマンドロスの主張によれば、存在するものの始源は無限なるものであり、じっさい、あらゆるものはそこから生成し、またあらゆるものはそれへと消滅していく。したがって、無限の数の宇宙世界が生じては、ふたたび、これら宇宙世界がそれから生じたところの、その当のものへと消滅していくのである。確かに彼は、始源がなぜ無限であるのかということについては、生成が存続するうえでいかなる点においても欠けることのないようにというためであると語っている。だが彼は、無限なるもの（ト・アペイロン）が何であるのか、それは空気なのか、水なのか、土なのか、それとも何か別の物体なのかを語っていないという点で落ち度がある。それから、質料[素材]については明らかにしながら、作用因についてはこれを一掃している点でも過ちをおかしている。というのも、無限なるものは素材に他ならないが、素材とは、もし作用するものが元になれば、現実活動態（エネルゲイア）においてあることが不可能だからである¹⁸。

ミレトスの人アナクシメネスは、空気が存在するものの始源であり、じっさい、あらゆるものはそれから生じ、そして再びそれへと解体していく、と言明した。すなわち彼の主張では、「われわれの魂は空気であり、それがわれわれを統括しているように、

¹⁷ ホメロス『イリアス』第14歌、246行。

¹⁸ アリストテレス『形而上学』984 a 16 以下参照。素材はそれ自身の変化の原因とはならない。

宇宙世界全体を氣息と空氣が包括している」¹⁹。なお「空氣」と「氣息」の兩語は同義的に語られている。しかし、彼もまた、單純單一な空氣ないし氣息から諸々の生物が形成されると考えている点で誤っている。なぜなら、あらゆるものがそれから成る、その当の素材を、存在するものの唯一の始源として元に置くことはできないからである。むしろ、作用因をも元に置かなくてはならないのである。例えば、酒杯ができあがるには、銀があればそれで十分というわけにはいかないのであって、それに作用するもの、すなわち銀細工師がいなければだめなのである。これは、青銅についても、木材についても、またその他の素材についても同様である。

クラゾメナイの人アナクサゴラスは、諸々の同質部分体（ホモイオメレイア）²⁰が、存在するものの始源であると言明した。というのも、どうして何かが有らぬものから生成したり、有らぬものへと消滅しうるのであるのかということは、彼にはこの上なく困難な問題だと思われたからである。たしかにわれわれは、たとえば、水を摂りながらデメテルのパンを食べるときのように²¹、單純單一な食物を摂取するが、この食物から、毛髪、脈管、血管、腱、骨、そしてその他の諸部分が育成されるのである。だから、これらのものが生じる以上は、摂取する食物の中に、有るものすべてが含まれており、この有るものからすべてが成長し、この食物の中に、血液を生み出す部分も腱を生み出す部分も骨を生み出す部分も、その他のものを生み出す部分もあるのだということに同意しなくてはならない。これら諸部分は、理性（ロゴス）によって考察されうる部分である。実際、パンと水がこれら諸部分を備えているという理由でこれらすべてを感覚へともたす必要はないのであって、むしろ、これらの中に、理性によって考察されうる諸部分が含まれている。そこで、食物の中には、生じてくるものと類似の諸部分が含まれていることから、彼は、これらを同質部分体と呼び、存在するものの始源だと主張したのである。そして、これら同質部分体を素材とする一方で、作用因については、あらゆるものを秩序づけた知性がそれであるとした。彼の著作は次のように始まっている。「すべての事物は渾然一体としてあったが、知性がそれらを分離し秩序づけた²²」。ここでの事物（クレーマタ）とは具体的事物（プラーグマタ）を意味

¹⁹ アナクシメネス「断片」二(DK)。

²⁰ ホモイオメレイアという語自体は伝存のアナクサゴラスの著作断片には見出せずアリストテレスの造語と見られる。アナクサゴラスは「万物の種子」という言い方をしている。

²¹ 「たとえば」以下は、諸写本のままでは文が不完全で、ディールスは「水とパンのように」を本来のものとし、それ以外の部分を擬プルタルコス書き込みであるとした。他にも様々な補訂案が出されているが、ここではマウの推測に従い *ἔδοντες* を補った。

²² アナクサゴラス「断片」一(DK)参照。正確にはこの文の前半部が彼の著作の冒頭部とされている。

する。だから、彼は素材に職人を繋ぎ合わせたのだ²³、と理解しなくてはならない。

アポドロスの子で、アテナイの人アルケラオスは、無限なる空気およびその濃密と希薄とを、存在するものの始源とした。そして、空気の濃密と希薄のうち、一方が火、他方が水であるとした。

かくして、以上の人々は、次々にそれぞれの後継者となって、タレスを始祖とするイオニア派哲学と呼ばれたものをつくりあげるのである。

代わって、ムネサルコスの子でサモスの人であり、最初に哲学をこの名で呼んだピュタゴラスは、別の原理[始源]から出発し、数および数の間の比 | 彼はこれを音階（ハルモニア）とも呼んでいる | を始源とし、また、これら数と数比から合成されたもの | それは幾何学的図形と呼ばれている | を基本要素としている。そしてさらに、彼はその原理の中に、単位としての一（モナス）²⁴と不定の二（デュアス）を描いている²⁵。

そして彼によると、これらの原理のうち一方は、知性すなわち神である能動的で形相的な原因を希求するものであるのに対して、他方は可視的な宇宙世界である受動的で素材的な原因を希求するものである。彼はまた、数の自然本性は十であること（デカス）だとしている。なぜなら、ギリシア人も異邦人もそのすべてが、十まで数え、十になると再び単位としての一にとって返すからである。そして、十はといえば、その力は四、つまりテトラス[四数]にある、と彼は主張している。その理由は、ひとが単位としての一から初めて数を付加しながら置いていく場合、四まで進めば十という数を完成させることになるが、もしテトラスを超過すると、その人はまた、十についても、これを超え出ることになるだろうからである。すなわち、ひとが、一を置き、続いて二そして三をそれに付加し、さらにそれらに加えて四を置くと、十という数の完成を見るのである。だから数は、単位としての一という観点からすれば十の中にあり、力の点からすれば四の内にある。だからこそ、ピュタゴラス派の人々は、最も厳粛な誓約がテトラス[四数]にあると考えて、次のように述べているのである。

²³ 素材因としての同質部分体に加えて、運動変化の始源（始動因）として知性を措定したということ。プラトン『パイドン』97B、アリストテレス『形而上学』985 a 18 以下参照。

²⁴ 数とはそもそも複数性を含意しており、「一」自体は数ではなく、むしろ数がそこから生成する原理である（アリストテレス『形而上学』1016 b 18 以下、1088a6 以下参照）。

²⁵ 「一」と「不定の二」という原理をピュタゴラス派に帰する見解は初期アカデメイア派まで遡りうる。テオプラストスもそれに倣っている（『形而上学』11 a）が、これはプラトン主義の影響による変形の可能性があり、アリストテレス（『形而上学』987 a 13 以下）はピュタゴラス派の立てた原理は「一」と「無限」であるとしている。プラトン主義における「不定の二」に関してはアリストテレス『形而上学』九八七 b 一四以下参照。そこで証言されている、プラトンの著作そのものには見い出せない「不文の教説」のいわゆる「イデア数論」によると、イデアそのものは「一」（素材的要素）と不定な「大と小」（形相的要素）という二つの原理に還元され、これらからイデアが数として成立する。

「否、われらの魂に永続する自然の源泉と根をもったテトラクテュス²⁶を与えてくださったものに誓って。」

「われわれの魂もまた」と、ピュタゴラスは主張する、「四という数から作られている」。なぜなら、知性、知識、思わく、感覚があり、これらからあらゆる技術とあらゆる知識が生じ、また、われわれ自身も理性の力を得るからである。ところで、知性は単位としての一（モナス）である。というのも、知性は一に即して考察するからである。ちょうど、多くの人間がいる場合、ひとりひとりにわたって人間が知覚されるのでも把握されるのでもなく、それらの数は無限なのであって、むしろ、われわれが思考の対象とするのは、[現実の個別的な人間が]誰ひとりとして類似していないようなただひとつの「人間」なるものそれ自体なのである。馬についても、われわれが思考するのはただひとつの「馬」なるものであり、一頭ごとに見られた馬は数限りないのである。なぜなら、これらすべての種と類は一に即してあるからである。だからこそ人々は、これらの各々の種に対してひとつひとつ、「理性をもった生物」とか「いなく生物」と、その定義を与えて語るのである。したがって、このことのゆえに、知性は単位としての一であり、それによってわれわれはこれらの人間や馬を思考するのであり、また、知識は当然ながら不定の二なのである。じっさい、知識に属するどんな論証もどんな証明も、さらには、どんな三段論法も、一定の同意事項から、論争の的となる帰結を導出し、そして簡単に別のことを証明するのである。知識とは、これらの把握であり、したがって、それは二となろう。そして、思わくは、把握から帰結する三である²⁷。このことが正当であるのは、思わくの対象が多くのものである。三という数（トリアス）は、ちょうど「三倍も幸福なダナオイ人たち²⁸」という表現に見られるように、多さを示す。そこで、このことから、ピュタゴラスは熟慮の末に三を受け入れたのである²⁹。彼らの学派は、ピュタゴラスがイタリアで一派をなしたことにちなんで、イタリア学派と呼ばれた³⁰。というのも、ピュタゴラスは、ポリュクラテスの僭主

²⁶ 特定の数字を指すものではなく、一から四までの整数を順に上から下へと点で四列に図示したときに得られる三角形数（十の点からなる）のこと。十は完全数と考えられ、最初の四数とその和を同時に表すテトラクテュスは、数的構造をもつ調和した万有の象徴とされている。ちなみにエウクレイデス（ユークリッド）が定義した「完全数」は、その数の、一を含むすべての因数の和に等しい数である（『原論』七巻、二二）。

²⁷ アリストテレス『魂について』404 b 18 以下参照。

²⁸ ホメロス『オデュッセイア』第5歌、306行。

²⁹ この一文末尾に原文欠損の可能性がある。

³⁰ 「彼らの学派」からの一文は、諸写本によると本章の最後に置かれているが、文意からこの箇所に移すことをベックが提案。底本とともにこれに従う。

独裁制を嫌って、祖国のサモスから移住したからである。

ヘラクレイトスと、メタポンティオンのヒッパソスは、万有の始源を火と考えた。つまり、彼らは、火からあらゆるものが生成し、そして火へとあらゆるものが終滅すると語っているのである。そして、火が消えることで、あらゆるものは秩序づけられた世界となる、と語っている。じっさい、彼らの主張では、まず最初に、火のもっとも濃密な部分がそれ自身へと凝縮すると土が生じ、つづいて、土は、火によって弛緩すると、自然本性により水へと変えられ、そして水が蒸発すると空気が生ずるのである。そして、宇宙世界とすべての物体は、ふたたび火によって、焼尽（エクピュローシス）のうちに解体せられるのである。だから、火は、それからあらゆるものが生じるがゆえに、始源であり、また、それへとあらゆるものが解体していくがゆえに、終端なのである。

ネオクレスの子でアテナイの人であるエピクロス³¹は、哲学の点でデモクリトスにしたがったが、彼は、存在するものの原理[始源]が、理性によって考察される諸物体[原子]で、しかもこれらの物体は、空虚に与ることなく、不生にして永遠であり、滅することのないもので、また、破壊されることも、諸部分からの形成を容れることも、変化させられることもありえないものである、と主張していた。これらの物体は理性によって考察されるものであるが、しかし、空虚の中で、空虚を通じて運動する。この空虚自体も無限であるし、物体もまた数的に無限である。そしてこれら諸物体には次の三つの特性が属している。すなわち、形状、大きさ、重さである。じっさい、デモクリトスは二つの特性、つまり、大きさと形状について語っていたが、エピクロスの方は、その二者に第三のものである重さを付け加えたのである。「なぜなら、物体は、重さによる打撃で動くのが必然であるから。というのも、そうでなければ、それらは動かないだろうから」と彼は言っている³²。また、アトム[原子]の形状は数え切れぬほどあるが、無限ではない。なぜなら、それら諸々のアトムは、鉤針の形状も三つ叉矛の形状も腕環の形状もとらないからである。じっさい、これらの形状は、壊れやすいものだが、アトムというのは、損害を受けうるものでもなく破壊されうるものでもないのである。アトムは、理性によって考察される固有の形状をもっている。そして、「アトム」ということばで呼ばれている理由は、それがこの上なく微小なものだからではなく、損害を受けうるものでも空虚に与るものでもないがゆえに、分割されえないからである。したがって、エピクロスが「アトム」と言う場合、それは、破壊されえず、

³¹ エピクロス「断片」二六七(Us.)。エピクロスは前 314-270 年、サモス島出身。307 年頃に、アテナイに学園を開いた。一定の修正や補完を行いつつ、基本的にはデモクリトスの原子論を継承し、倫理的には快楽主義の立場を採った。

³² エピクロス「断片」二七五(Us.)。

損害を受けうるものでないということを意味しているのである。また、アトムが存在することは明白である。というのも、つねに有るものである基本要素も空虚を含まない物体³³も単位としての一（モナス）も存在するからである。

メトンの子でアクラガスの人であるエンペドクレスが語っているところによると、基本要素は四つ、すなわち火と空気と水と土の四つであり、原理となる力は二つで、つまり「愛」と「争い」である。これら二つのうち、前者は統合する力であり、後者は分離する力である。彼は、このように語っている。

「まずは聞け、万物の四つの根を。

輝けるゼウス、生命をはぐくむヘラ、またアイトネウス。

そして死すべき人の子らのもとなる泉をその涙によってうるおすネスティス。³⁴」

すなわち、彼は、「ゼウス」によって沸騰熱と上層気（アイテール）を意味し、「生命をはぐくむヘラ」によって空気を、「アイトネウス」で土を、「ネスティス」と「死すべき人の子らのもとなる泉」でいわば種子と水を意図しているのである。

ソプロニスコスの子でアテナイの人であるソクラテスと、アリストンの子で同じくアテナイ人であるプラトン（じっさい、それぞれがもつ見解は、すべてのことに關して同じ見解なのである）は、三つの始源を立てている³⁵。すなわちそれは、神と素材とイデアである。神は知性であり、素材は生成と消滅をとみなう第一の基体であり、イデアは神の思考（ノエーマ）と表象の中にある非物体的な実体（ウーシアー）である。

ニコマコスの子でスタゲイラの人であるアリストテレスは、原理として、現実態（エンテレケイア）すなわち形相、そして素材および欠如態を立てている³⁶。基本要素は四つだが、それに第五番目のものとして何か上層気の性質をもつ不変の物体を加えている³⁷。

ムナセアスの子でキティオンの人ゼノンは、原理として神と素材を描き、これらのうち、前者は作用を及ぼすことの原因で、後者は作用を受動することの原因であり、また、基本要素は四つだとしている。」

³³ 原文に乱れがある。コルシーニ（コルシヌス）の提案に従い σώματα ἄκενα と読む。

³⁴ エンペドクレス「断片」六(DK)。

³⁵ プラトン『ティマイオス』48E 以下を参照。

³⁶ アリストテレス『形而上学』983 a 24 以下を参照。

³⁷ アリストテレスによると、月下の世界の基本要素は火、水、土、空気の四つであるが、星は第五の要素としての上層気（アイテール）によって構成されている。『天について』270 b 23 以下、『動物発生論』736 b 35 以下を参照。

引用および参考文献

- R.Buxton(ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999.
- L.P.Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in the Early History of Natural Theology*, London, 1990.
- W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.1, Cambridge, 1963.
- D.A.Hyland, *The Origins of Philosophy. Its Rise in Myth and the Pre-Socratics*, Atlantic Highlands, 1984.
- Ch.H.Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1987.
- G.S.Kirk, J.E.Raven and M.Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983(2).
- A.A.Long(ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999.
- F.M.コーンフォード、『宗教から哲学へ』（廣川洋一訳）東海大学出版会、1966。
- 廣川洋一、「「哲学知」の始まり——アナクシマン드로スとソロンの場合」、『思想』No.690、1981。
- 藤縄謙三、『ギリシア神話の世界観』新潮選書、1971。
- W.ブルケルト、『ギリシャの神話と儀礼』（橋本隆夫訳）リプロポート、1985。
- プルタルコス、『モラリア』11（三浦 要訳）京都大学学術出版会、2004。
- 三浦 要、「禁じられた道——パルメニデスにおける探究の行方」、『哲学研究』567、1999。

* * * * *

補論（以下の論考は本研究課題の研究を進める中での間接的な成果であるので、ここに補論として収める）

パルメニデス是一元論者だったか？

はじめに

かつて Bailey はアトミズムまでの哲学史を概観する中で、パルメニデスが、論理的思考の重要性を初めて示し、また、この上なく重要な諸帰結を生むことになるエレア派の後継者たちの更なる考察の出発点となったばかりでなく、何よりも、その後の哲学の展開が不可避免的に向かわざるをえなくなった方向というものを指し示したのであると述べ、彼の思索がギリシア哲学史のターニング・ポイントであったと認定した。パルメニデスは、ただ一つの始源を想定した上で世界の形成や変化過程を説明していくそれまでの自然哲学のあり方が本質的に内包している論理的欠陥を剔出することで、自然哲学の基本的な転換を促したのであり、彼に続く自然哲学者たちは、彼の形而上学、彼の論理的挑戦に対して、いかに応答しこれを克服していくかが問題となる。その意味でパルメニデスの思索が初期ギリシア哲学史の分水嶺であったことに疑念の余地はない³⁸。そして、この歴史の流れを簡潔に表現すれば「一元論から多元論へ」となるだろう。Bailey は、Burnet の「いまや哲学は一元論的であることあるいは物質主義者であることに終止符を打たなくてはならなくなった」という言葉を引きながら、哲学は、物質主義者であることをやめるには古くからの信念があまりに強固であったために、この道は採らず、一元論的であることをやめるという最も抵抗の少ない線を選んだのだ、と述べている。

では、こうした「一元論から多元論へ」という転換の中で、その基点となり分水界となった当のパルメニデスが採った立場とはどのようなものであったか。Cornford によれば、パルメニデスは、先行するミレトス派やピュタゴラス派の人々に共通の基本的仮定である「一なる存在者が存在する」を前提とし、この一なる存在者の単一性と存在を真剣に理解

³⁸ C.Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, 26-27; D.W.Graham, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", in A.A.Long(ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, 159. Cf. J.Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930 (4thed.), 180.

すれば、それが二になったり多になったりするはずはなく、一者からはいかなる多様な世界も生じえない、と論じたとされる³⁹。Cornford が言う「基本的仮定」は別にして、パルメニデスが一元論者であるというこのような見方は、プラトン、アリストテレス、そしてテオプラストス以後の学説誌家以来の伝統的な理解であり、現在でもかなり一般的な理解となっている⁴⁰。現象の多様性は、その背後にある一つの素材によって支えられ結びつけられており、その意味ですべては根底において一である、といったタレスやアナクシメネスに見られるようないわば全体論的一元論(holistic monism)・物質的一元論(material monism)をパルメニデスに帰することが大きな誤りであることは言うまでもない。この一元論は、多様性の元の同一性、変化の元の不変性を説明するための始源を要請したが、後で詳細に見るように、パルメニデスの批判は、まさにこの変化がいかにして可能なのかという点に向けられたのである。問題は、このような「軟弱な」(milksoy)一元論ではなく、Cornford の主張にも見出すことのできる、ただ一つのもの、単一の実在のみ存在するという、いわば数的一元論(numerical monism)をパルメニデスに認める解釈である。

しかし、現存するパルメニデスの詩に、このような一元論を明確な形で見出すことが本当にできるのであろうか。例えばシンプリキオスが引用紹介するポルピュリオスは、パルメニデス本人の言葉、アリストテレスの言葉、そして「パルメニデスの見解を説得力のある仕方で説明したいと思う人」が言うであろう言葉をもとにして、パルメニデスの論証を次のように再構成している。

「もし白いものに並んで何かがあるなら、それは白いものではないし、善きものに並んで何かがあるなら、それは善きものではない。そして、あるものに並んで何かがあるなら、それはあるものではない。ところで、あらぬものは何ものでもない。したがって、あるものは唯一である。よって、あるものは一である。なぜなら、もしあるものが一ではなく多であるなら、それら多なるものは、あるという点においてか、あるいは、あらぬという点において、相互に異なる。しかるに、それらはあるという点において異なることはありえ

³⁹ F.M.Cornford, *Plato and Parmenides*, London, 1939, Ch.2.

⁴⁰ Pl. *Prm.* 128B3, *Sph.* 242D4-6, Arist. *Metaph.* I.5, 986b10-19などを参照。この見方を採る近年の研究者については例えば次を参照。L.Tarán, *Parmenides*, Princeton, 1965, 188-190; W.K.C.Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.II, Cambridge, 1969, 120: "[N]othing existed save a single undifferentiated entity — spherical (Parmenides) or infinite magnitude (Melissus) — which filled all space." ; D.Gallop, *Parmenides of Elea*, Toronto, 1984, 40, n.81: "I adopt the traditional view that ... Parmenides' gospel is therefore 'monistic' in the radical sense that there exists only one thing." ; A.H.Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen, 1986, 203: "From the premise that all Being is uniform P[armenides] concludes that it is a single individual." ; R.D.McKirahan, Jr., *Philosophy before Socrates*, Indianapolis/Cambridge, 1994, 169, 174-175; E.Hussey, "Pythagoreans and Eleatics", in C.C.W.Taylor(ed.), *From the Beginning to Plato* (Routledge History of Philosophy, Vol.I), London, 1997, 144: "There is no doubt that Parmenides was a monist of some kind; the comments of Plato and Aristotle alone would prove it, even if the fragments were lacking." ; D.Sedley, "Parmenides and Melissus", in A.A.Long(1999), 119-120: "My own preference is for viewing this [i.e. the argument of lines 34-41 of fr.8] the place where Parmenides corroborates monism."

ず（というのも、あるということに関してそれらは類似しており、類似しているものどもは、まさに類似している点で異なるものではなく、別なものであるわけでもなく、別なものでないものどもは一であるから）、あらぬという点においても異なることはありえない。というのも、まず第一に、異なるものどもがあるのでなくてはならないが、あらぬものどもはいかなる点においても相互に異なることはないからである。それゆえに、もし多なるものが仮定され、それらが、あるという点においてもあらぬという点においても異なることかならず、相互に別なものであることも不可能であるなら、明らかにすべては一となるであろうし、またこのものは不生にして不滅であろう。」⁴¹

パルメニデスの詩のかなりの部分を引用保存しているシンプリキオスが、この箇所においてこの論証に相当する詩行を挙げないで、ペリパトス派のパラフレーズだけを紹介していることからして、元々このような形での論証をパルメニデスは行っていなかったと言わざるをえず、その上でなお、この論証の出発点となっている彼の言葉を求めるとすれば、それは、いわゆる「真理の部」で、「ある」(ἔστι)の道には非常に多くの「しるし」(σηματα)があると語られ、「不生不滅」を始めとして「あるもの」の本性規定が提示される中で、それが「一」(ἓν)であり、不可分で連続していると言われている箇所であろう。そこから、「ただ一つの実在するものがある」とか「あるものは唯一であり一である」という一元論的主張を汲み取り、ポルピュリオスのように論証化することは不可能ではないように思われる。しかし、その論証が、パルメニデスの主張を補完するのではなく、むしろそれから人を遠ざけるものであったとしたらどうだろうか。パルメニデスによる「一」という本性規定は、一元論支持者が理解しているように、他の本性規定に比してそれほど特惠的な資格を有していると言えるのであろうか⁴²。そもそもパルメニデスの言う「一」はどのような内実を持っているのか。一元論支持者にあっても、これが、ただ一つの個別的対象の存在を主張する文字通りの一元論と解する立場もあれば、ただ一つの属性の存在を主張するものと解する立場もある。パルメニデスが一元論者であるという a unanimous tradition (McKirahan)が妥当なものなのか、そして後続の多元論者とは、まさに「一对多」という形での対立的関係にあると言えるのかという問題は、パルメニデスの思索の内的整合性だ

⁴¹ Simplicius, *In Physica*, 116, 6-18.

⁴² 一元論を認めない解釈はしたがって少数派である。例えば次を参照、F.Solmsen, "The 'Eleatic One' in Melissus", *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks 32/8, 1969, 221-223 (in id. *Kleine Schriften*, III, Hildesheim, 1982); B.Jones, "Parmenides' 'The Way of Truth'", *Journal of the History of Philosophy*, 1973, 296-297; J.Barnes, "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1979, 1-21; id., *The Presocratic Philosophers*, London, 1982 (rev.ed.), 204-207; P.Aubenque, "Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide", in Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, Tome II, Paris, 1987, 108; H.P.Engelhard, *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides*, Stuttgart, 1996; P.Curd, *The Legacy of Parmenides*, Princeton, 1997, 65-97. Cf. A.P.D.Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven, 1971, 130-133. 一元論者と見なすことに疑問を呈するにとどまらず、より積極的にパルメニデス

けでなく、彼の哲学史上の意義を考える上で、依然として問う意義のあることであろう。そこで、本発表では、「あるもの」の本性規定としての「一」が他の本性規定との関係においてどのような意味を持つものなのかを明らかにし、パルメニデスが一元論者であるという認定の是非を検討したい。

I 連続・不可分論証(I)

まず最初に、fr.8における「ある」の道標としての「しるし」(本性規定)と、それぞれの論証部分の対応を確認しておく。

「この道には/非常に多くのしるしがある。すなわちいわく、あるものは不生にして不滅であり、/全体としてありただ一種のものであり、揺るがず、また終わりなきものである。/それはあったことなく、あるだろうこともない。なぜなら、今あるのだから——一挙に全体として、/一つのもの、つながり合うものとして。」(fr.8,2b-6a : ταύτηι [i.e. ὁδῶι ὡς ἔστιν] δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ' ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / οὐλον μουνογένης τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές)⁴³

ここでは全部で六つの「しるし」が列挙されており、つまり、(1)「生成しえない」、(2)「消滅しえない」、(3)「全体としてある」、(4)「ただ一種のもの」、(5)「揺るぎえない」、そして(6)「無窮」⁴⁴である。そして、「あったことなく、あるだろうこともない」がその内の(1)(2)の補足的説明であり、「一挙に全体として、一つのもの、つながり合うものとして(ある)」が(3)(4)の補足的説明であると考え。そして、(1)(2)に対応する形で、「不生不滅」論証(6-21)、(3)(4)に対応して「連続・不可分割」論証(22-25)、(5)に対応して「不動」論証(26-31)、そして直接対応するものを持たないが「完結」論証(32-33:42-49)という四つの論証が続く⁴⁵。ここで何よりもまず確認しておきたいのは、これら四つの論証が「あるもの」(ἐόν)と訳しうる分詞を主語としながら進行するが、主眼はあくまでも「ある

を多元論者と認定するのは H.Schmitz(*Der Ursprung des Gegenstandes*, Bonn, 1988, 104-109)である。

⁴³ 本稿では、ソクラテス以前哲学者の著作断片番号およびテキストについては、H.Diels u. W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-52(6)に、また邦訳は、『ソクラテス以前哲学者断片集』(内山勝利編、岩波書店、1996-1998)に準拠する。ただし、解釈の違いや論旨の都合で改変したところがある。

⁴⁴ 「無窮」(ἢ δ' ἀτέλεστον)についてはシンプリキオスの伝えるテキスト通りに読む(*In Phys.* 30,2:78,13;145,4. なお、120,23 の ἢ δ' ἀγένητον はシンプリキオスの明らかな誤記である)。この点については、拙稿「パルメニデスにおける生成と時間」(『カルキディウスとその時代』、西洋古代末期思想研究会編、慶應義塾大学言語文化研究所、2001) 22 頁以下を参照。

⁴⁵ 「しるし」と論証との対応、および論証の区分についてはおおよそ Mourelatos(1970), 95 に従う。この点をめぐる諸研究者の解釈については、鈴木照雄『パルメニデス哲学研究』(東海大学出版会、1999) 331-333 を参照。

ということ」(ὡς ἔστιν)の本性の提示にあるという点である⁴⁶。中性定冠詞によって名詞化された分詞は、動詞の抽象名詞として不定詞と同じ役割を果たしうる⁴⁷。この時点での「あるもの」は、具体的個別的な規定をあらかじめ持ちうるような個物ではなく、また、以後語られる本性のいかなるものも未だ表出していない、つまり未だ無規定の裸の「ある」ものとして提示されている。

テキストの上で、パルメニデスに一元論を読みとる根拠となりうる部分はいくつかあり、それらは無関係ではないが、まず(4)の「ただ一種のもの」(μουνογένης)⁴⁸から見てみる。LSJを始めとして、これを、「唯一の」の意味に解する人々は少なくない(そしてそこから一元論までの距離はほんのわずかとなる)。Kahn⁴⁹以来しばしば指摘されてきたように、この語は中性名詞 γένος から形成されたもので、動詞語根 γέν-から直接形成されたものではないので、最初の規定である ἀγέννητον と齟齬を来すことはない。この語根のニュアンスを保持するなら、「唯一の」というよりも、「ただ一つの種類の」ということになる。ではその場合の具体的な意味はどうなるか。この語を単独で考察するのではなく、この本性規定の補足である“ἐν, συνεχές”などととも、「連続・不可分割」(22-25)の論証を合わせて考える必要があろう。テキストを確認しておく。

「さらにまたあるものは分かつことができない。全体として一様であるから。/またそれはいささかも、ここにより多くあつたりより少なくあつたりすることによって、/互いに繋がり合うのを妨げられることなく、全体としてあるもので充ちみちている。/このゆえにそれは全体として連続的である。あるものがあるものに密接しているのであるから。」
(οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον · / οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστιν · ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.)

数的一元論をパルメニデスに認めていた Cornford は、この論証の最初の部分を、「もし

⁴⁶ これまでにこの点については機会がある度に触れてきたが、簡潔に根拠を述べておくと次のようになる。

1) fr.8 の冒頭で、「ある」の道のしるしであると言われて、ただちにそれが τὸ ἐόν で承けられているということ。
2) 「あらぬもの」と「あらぬこと」とを意味の上で区別した上で、「あらぬということ」(ὅπως οὐκ ἔστι / μὴ εἶναι) を分詞(μὴ ἐόν)で表していること(fr.2,7. Cf. fr.8,6-10)。3) 「死すべき者たち」の思考形式として挙げられている例は特定の主語を持たない不定詞で与えられていること(fr.8,38b-41)。詳しくは、拙稿「禁じられた道—パルメニデスにおける探究の行方—」(京都哲学会編『哲学研究』567, 1999) 69-75 を参照。なお、鈴木(1999)、130 以下も参照のこと。

⁴⁷ J.N.Madvig, *Syntaxe de la langue grecque*, Paris, 1884, § 180 b) Rem.2 : “Les poètes et Thucydide emploient quelquefois le participe présent neutre au lieu d’un substantif verbal abstrait.” W.W.Goodwin, *Greek Grammar*, Boston, 1903 (rev.ed.), § 1562 : “The neuter participle with the article is sometimes used as an abstract noun, like the infinitive.”

⁴⁸ 4 行前半部については、ブルタルコスの伝える読み ἔστι γὰρ οὐλομελές を探らず、シンプリキオスに従う。この読みが内包する問題については Tarán(1965)、88-93 やそれに基づく鈴木(1999)、306-311 に詳しい。

⁴⁹ Ch.H.Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York and London, 1960, 157, n.1. Cf. Mourelatos(1970), 113-114.

一つの存在が、真にそして絶対的に一であるなら不可分である。なぜならそれは全体として一様であり均一不変に配置されているから」とパラフレーズしている。つまり、パルメニデスは「不可分割」という本性規定の理由として「全体として一様である」ことを述べているのだが、Cornford によれば、さらに「存在が一つであること」がこの理由の根拠となっているのである。つまり、「存在が一つであること」はここでの論証対象ではなく、むしろ、「不可分割」論証の大前提と見なされている。しかし、Cornford 自身述べているように、パルメニデスによるこのような「大前提」の証明はどこにも見いだせない。先に見たように、「しるし」の枚挙の最後で言及されていた「一つのもの（としてある）」は、その前の「一挙に全体として（ある）」と、続く「繋がり合うものとして（ある）」と合わせて、「全体としてありただ一種のものである」という本性規定を敷衍していると考えるのがその意味内容からしても妥当であり、つまりは論証の対象となるべきものなのである。Cornford の議論は論点先取の批判を受けうるものであろう。

「不可分割」の理由としての「全体として一様である」という主張は、議論の流れからすれば、先行する不生不滅の論証(fr.8, 6-21)を承けて、それ自体すでに証明済みのものとして導入されていると考えるべきであろう。Owen は、その論証を要約して、そこでは、非存在から存在（あるいはその逆）へのいかなる変化もありえず、全くあるか全くあらぬかのいずれかでなければならず、後者の選択肢が思惟されえないものとして除外されることで、結局「全く、あるいは一様に（「ある」の）主語が存在する」ということが証明されたのだと言う⁵⁰。つまり、「全体として一様に存在する」(πάν ἔστιν ὁμοῖον)⁵¹が、不生不滅の論証の帰結としての「全くある」(πάντα πελέειν : fr.8,11)の言い換えもしくは反復ということになる。そして、「全くある」ということがその論証の中ではっきりと帰結の形で示されているのが fr.8,15-16 の κρίσις である。この解釈には、しかし、問題が二つあり、すなわち、「全くある」が不生不滅の論証の帰結と見なされている点と、「全くある」と「全体として一様に存在する」が等価とされている点である。そこで、いったん「連続・不可分割」論証から離れて、「不生・不滅」論証に立ち寄ることにしたい。

⁵⁰ G.E.L.Owen, "Eleatic Questions", *Classical Quarterly* 10, 1960, 92-93. Gallop (1984), 16; Mourelatos (1971), 114; McKirahan, JR. (1994), 169; Curd (1997), 82; M.Conche, *Parménide. Le Poème : Fragments*, Paris, 1996, 151などを参照。Guthrie(1969, 34, n.1)は「全体として一様に存在する」が「全くあるか全くあらぬかのいずれか」の結論に基礎を置くことは明らかだが、不可分割論証は不生不滅論証には依存しないとし、不可分割論証が時間的観点からのものであることを否定する。Stokes (*One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971, 136)は「一様にある」と「全くある」の同定を不確実な想定であるとし、むしろ「一様にある」という前提を fr.8,15-16 の「あるかあらぬか」という判定から引き出す。そうすることで、fr.8,22-25 を時間的にではなく空間的に理解することができるとする。しかし、時間性の含意の有無という点で fr.8,11 の「全くあるか全くあらぬかのどちらか」と fr.8,15-16 の「あるかあらぬか」とを区別することができるのだろうか。

⁵¹ Owen の読み。πάν を副詞として、ἔστι (語頭にアクセント) を存在と解することで、「全くある」と「全体として一様にある」との表現上の類似性が得られることになる。ただし、fr.8,48 の πάν ἔστιν ἄσυλον を見よ。

II 不生不滅論証

不生不滅の論証は二つの部分 (fr.8,6-18 ; 19-21) に分けることができるが、問題の箇所はその前半部に含まれている。

fr.8,6-18 では、最初に「あらぬ」ということの言表と思考の不可能性から、「あるもの」の「あらぬもの」からの生成が否定される。そしてさらに、その言表・思考不可能性を不問に付して、「あるもの」の「あらぬもの」からの生成という事象の十分な理由の欠如が指摘される⁵²。そして、この充足理由の欠如も不問に付しつつ、続いて、「あらぬもの」からはそれ自身より他に何も生じないこと、つまり生成とは結局「無」から「無」への成り行きでしかないことが示される。こうして、三段階の議論を経て、「あるもの」が「あらぬもの」から生成することはいかなる意味においても不可能であることが論証されるのである。

これに続く fr.8,19-21 では、先行部分と同様に、「あらぬもの」を起源とする生成をその基本的な枠組みとして、「あらぬもの」から何かが、未来の或る時点あるいは過去の或る時点で生じるであろう場合、あるいは生じた場合、上で確認したように、どの時点であれこの事象を支える十分な理由は存在せず、「あらぬもの」から生じるのは「あらぬもの」であり、かくして、未来、過去いずれにしても、「あらぬもの」から生じるその「何か」は「あるもの」ではなく「あらぬもの」に他ならないということが論証される⁵³。こうして、未来と過去の両時制における「あるもの」の生成が否定され fr.8 冒頭における「しるし」としての「不生（そしておそらくは不滅）」の論証が完成する⁵⁴。「あるもの」は生成することも消滅することもありえない。すなわち、「ある」ということは「生成する」とも「消滅する」とも無関係である。

われわれが問題にしていた「全くある」という言明、より正確には、「このように、全くあるか全くあらぬかのどちらかでなければならぬ」(οὕτως ἡ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί)という言明は、この不生不滅論証の完成を待って始めて現れるのではなく、論証前半部の途上の充足理由律からする「あるもの」の「あらぬもの」からの生成否定の直後に（そして「ある」の道の採択の宣言は前半部末尾に）置かれており、この位置からして、これが論証全体の帰結であるとするには無理がある。では少なくともその直前の議論からの帰結となっているかといえ⁵⁵、もし、シンプリキオスの解説 (*In Phys.* 78, 24-29)に見られるよ

⁵² いわゆる充足理由律であるが、アリストテレス(*De Caelo*, B13, 295b10)の報告を信頼するなら、すでにアナクシマンドロスが大地の適切な場所における静止の論証で導入していると見ることができる。

⁵³ fr.8,19 のテキストは、シンプリキオスが伝えるとおり、πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν ;と読む。

⁵⁴ 当該議論の詳細にわたる検討は、前掲拙稿「パルメニデスにおける生成と時間」を参照。

⁵⁵ Coxon(1986, 197)は、直前の第一段と第二段の議論の帰結と見ている。Barnes(1982, 188)も同様で、彼は、この puzzling な一行を帰結と見なすために πάμπαν を「あらゆる時間において」の意味に解する。

うに、ここに、「或る点ではあり或る点ではあらぬもの」からの「あるもの」の生成が否定されるような議論がさらに含まれていればそれも可能だろうが、実際にはそうではなく、一連の論証と見るにはあまりにぎこちない。「このように、全くあるか全くあらぬかのどちらかでなければならぬ」とあるが、この οὕτως は、必ずしも先行議論からの帰結を示す副詞ではなく、様態の副詞として、探究の道における排他的選言が「ある」と「あらぬ」で構成されることのありようを語るものである。

そもそも、この選言とその選択肢の採否は、パルメニデスにとって、論証を必要とするものではなかった。その判定は、不生不滅の論証以前にすでに下されていたのであり(cf. fr.8, 16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν κτλ.)、それが、fr.2 での真理探究の道としての「ある」と「あらぬ」の提示であり、かつまた、その提示と同時になされた「ある」の真実のものとしての選択と、言表と思惟の不可能性ゆえの「あらぬ」の廃棄である。パルメニデスにとって、これはすべての思索の原点であり、その意味で、不生不滅の論証の一部として組み込まれているのではなく、全体の大前提となるものと言ってよい。したがって、fr.8,11 と fr.8,15-18 はこの原理的選言とその選択肢の採否の再確認と見ることができよう。繰り返すが、探究の基盤として「ある」を設定するのか「あらぬ」を設定するのかという二者択一の必然性(fr.8,11: χρεών ἐστιν)、そして「ある」の道が選択されることの必然性(fr.8,16: ὡπερ ἀνάγκη)は論証の結果ではない⁵⁶。Owen の説明は、議論の精確な再構成となっていないのである。

もうひとつの問題は、「不可分割性」の理由である「全くある」を「全体として一様にある」と等価と見なす点である。Makin は後者がア・プリオリな議論であると考えていたが、それもこの解釈に基づくものである⁵⁷。しかし、表現上の類似性(πάμπαν πελέναι / πᾶν ἔστι)にもかかわらず、やはり、両者は等価とは言えない。なぜなら、後者においては、形の上で「あるもの」を主語にとってその本性規定が記述されているのに対して、前者では、これが fr.2 の再確認であれば、そのような主語を取ってはいないからである。一定の主語の特性といったものが問題外のこの場面で、たとえ結果的に正しい規定であったとしても、ここで「一様なあり方」を本性規定以前の「ある」に関して主張しているとは思われない。第二に、後者の πᾶν は、fr.8 での他のすべての用例と同様に⁵⁸、「全体と部分」という対立関係を視野に入れた議論の中で出てきているのに対して、そのようなコンテキストを持たない前者の πάμπαν は、原理的選言が、「ある」「あらぬ」にならんで「或る点ではあり、或る点ではあらぬ」などという中間的選択肢を許すようなものではなく、端的な意味での「ある」「あらぬ」のみが可能な選

⁵⁶ fr.2 での探究の道の提示に関しては、前掲拙稿「禁じられた道」(1999) 69-73 を参照。

⁵⁷ S.Makin, *Indifference Arguments*, Oxford, 1993, 32: "That it [i.e. what is thought about] is not divided is established by *a priori* argument."

⁵⁸ fr.8.5. 24.25.33.48.

択肢であるということを強調しているのである。

では、「あるもの」の不可分割性の前提としての「一様性」はどのような論証を経て導出されたものか。不生不滅論証での、「あるもの」の過去と未来にわたる生成（そして消滅）の遮断は、「あるもの」の時間的不変性・同一性を意味する。「あるもの」は、時制の変化すら受け入れることはできない。時制変化は、それに内在的な時間的要素の存在を認めることに他ならないが、これは単なる文法的な異なりにすぎないのではなく、生成消滅に直結する本性的な変化を意味する。またこの変化は、見方を変えれば、「あるもの」が時間軸上に占める位置を発話者が発話時点との前後関係という観点から限定することである。しかし、「ある」ということは、そのような外的な限定を受けるものではありえない。これでは、「ある」ということの存立が、発話者の言表や思考に依存することになりかねない。しかし、「あるもの」が受ける限定とは常に内的な限定であり、それ自身の本性によりその内部から課せられる限定なのである。このような変化を排除するために、開始点や終結点という局面を「ある」ということから拒絶するとともに、「より前」や「より後」といった時間的先後関係を与えることになる基準時点そのものを無効とすることが必要となる。こうして「ある」ということから時間軸上の任意の位置を取り去ることが、そこから外的な限界付けを取り去ることであり、その生成と消滅を除去することなのである。そして、無始無終、基準時点消去の後に残される「ある」は、この時初めて無限性につながっていく。すなわち時間の上での限定とそこから帰結するあらゆる外的な限定をすべて取り払われたところにある「無限」なる「ある」である。「ある」ということにとって時間は外的なものにすぎない。したがって、fr.8,4 の ἀτέλειστον は、もしこの読みを保持するなら、ただ時間的な終わりが無いということではなく、「際限のなさ」「無尽」という意味で捉えるべきである。そして、これが「あるもの」「あるということ」の一様性に繋がる。一様であるとは、類似しているということであるが、自己の内に差異化の基点を持たない以上、それは、他ならぬ自己自身と類似しているのである。それは同一的な統一性といってもよい。

Ⅲ 連続・不可分論証(2)

長い寄り道となったが、以上の点を考慮に入れた上で、本題の fr.8,22-25 の「連続・不可分割性」論証の検討に戻ろう。「あるもの」が、自己自身と類似し同一的であるからには、これを分割することはできない。自己自身と類似し同一であるということは、ここでは多少なりともより一層(μᾶλλον)あり、そこではより劣って(χειρότερον)ありというように、ところに応じて自らのそのあり方に程度の差があることはないということである。副詞の

μᾶλλον と χειρότερον が表示する上向性と下向性は、数的な多少ではなく、「あるもの」のあり方の度合いに関わるものである。それはつねに一体の状態であり(συνέχεσθαι)密接していて、全体として連続している。この論証がそのまま、先に分類した本性規定の(3)οὐλον と (4) μουνογένης の説明でもある。したがって、μουνογένης は、数的一元論が想定するような、複数性を否定する意味での「唯一性」を表しているのではなく、「あるということ」が自らにおいて異種的分立を許容しないという意味での「ただ一種」なのである。(3)(4)の補足説明としての「一挙に全体として、一つのもの、連続するものとしてある」(fr.8,5-6)は、その点を敷衍する説明である。かくして、「ある」ということは、本性の上で、異質な諸部分に分かたれることなく全体として連続しており、他との関係において相対的に「ある」ことはなく、つねに絶対的に「ある」のである。このように「連続・不可分割性」の議論を捉えれば、そこに「ただ一つのものが存在する」という数的一元論を読みとることはできないように思われる。

当該箇所が一元論を支持する論拠の一つであるとしている Hussey の主張によると、ここでは「あるもの」が「あるもの」以外のいかなるものによっても分割されないと論じられているが、見方を変えれば、「あるもの」が「あるもの」自身によって（すなわち、それ自身の内的な諸々の差異によって）分割されるという可能性が模索されているのだとされる⁵⁹。つまり、それに関してどのような述語も妥当しうるそんなただ一つの主語が存在するという一種の logical monism の可能性を認めているのである⁶⁰。彼によれば、「不可分割性」論証で排除されているのは、量的な多寡という変化であり、質的均等性が課せられているわけではない。実在が、それ自身に妥当する一つ以上の事実によって構成されるということは除外されていない。言い換えれば、主語的存在はただ一つだが、それに述語づけられる相互に異質な属性は複数あって構わないということである。はたしてそうだろうか。

Hussey は、不可分割の議論を、「実在が分割されると仮定したら、それとは別の何かをそれを分割することになるが、実在とは存在するすべてを包括するものである以上、別のものとはあらぬものに他ならない。そして、あらぬものによって実在が分割されるということは決して真ではありえない」というふうに帰謬法的論証と見る。しかし、「あるもの」が自己自身と類同的であるという前提から出発した不可分割の議論は、「全体として」という言い方からも理解できるように、当の「あるもの」に並んでそれを外から分割してくるようなもの（結果としてそれは「あらぬもの」であるが）を想定し、それによる分割の

⁵⁹ Hussey (1997), 141, 145.

⁶⁰ Cf. McKirahan, Jr.(1994), 169; Owen (1960), 97; Barnes (1982), 212. 他方、Guthrie (1969, 34)や Stokes(1971, 1369)などは空間的な意味合いを認める。なお、そうした表象が metaphorical ないし ontological と考えるのは Hussey (1997, 143)や鈴木(364), Austin(1986, 75ff.), Tarán(1965, 106-109), Curd(1997, 82)など。

可能性を否定しているというよりも、むしろ、その内的な類似性ゆえに、自己の内からその類似性を侵すような異化分立が不可能であることを論じているのである。

Hussey によると、「死すべき者たち」は客観的な実在が存在することを認めているが、複数性と変化を、唯一の論理的主語の内部での、非本質的ではなく本質的な質的差異と解する点で誤っているとされる。すると「あるもの」に非本質的な質的差異が付加されることによって、死すべき者たちのもとでは、同じ実在がより劣ったあり方をするようになるが、このこと自体が「あるもの」の全き意味でのあり方を否定し、質的变化を許容することになるのではないだろうか。しかし、ここでパルメニデスが一つの主語のもとに質的な諸差異（属性）が付加されるということを前提として議論しているとは思われないのである。本質的であれ非本質的であれ、総じて質的变化は排除されている。

また、やはりここに一元論を認めようとする McKirahan の主張するように、連続で不可分割であるという本性が、時間内のそれを意味しているとは思われない⁶¹。なぜなら、先行議論においては、「あるもの」から時間の枠組みが取り払われ、それが時間的属性を持ちえないことが確認されているのであり、それにもかかわらず、ここで再びその枠組みを前提して議論しているとすれば、不生不滅の論証は部分的・断片的な意味しか持たないことになるからである。それは、fr.8 の議論を一連のものとして見ていく限り、自らの議論を弱体化するだけであろう。

では、空間との関係はどうだろうか。確かに、パルメニデスが用いている言葉は、連続不可分である「あるもの」が、単一の物質的充実体として空間の中にあるといった空間的なイメージを与えうる。そしてそれは後出の「完結」論証と合わせて、「あるもの」を一個の空間的・物的な対象としてパルメニデスが考えていたという誤解につながっていく⁶²。しかし、ここでの論証の主眼は、あくまでも「ある」ということが、まさにそのあり方において常に同一であり、充実しているものであるということだろう。何にせよ、ともかく、「X がある」「Y がある」「Z がある」と思惟し語るとき、その都度、それぞれの「ある」に本性的な差異はありえず、その意味で区別立てることはできず、全体として密接し、連続しているものでなくてはならない。ここでは、空間というものを議論の本質的な枠組みとして想定してはおらず、あえて言えば、たとえ空間性を示唆する言葉遣いであっても、そのような空間性を超えて「ある」ということの本性的同一性が妥当するということである。空間的表象は比喩的なものに過ぎない。そしてこのように見ていくと、「ある」の主

⁶¹ ただし、McKirahan は、「不生不滅」論証が時間だけでなく空間についても当てはまるとし、当該議論についても、時間上の存在を問題にしていると言いながらも、その議論の再構成では空間的視点を導入しており、その点で一貫性に欠ける。

⁶² Burnet (1930), 178-181 ; Cornford (1939), 44ff.などを参照。Cf. E.Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München, 1974, 170: "Die Verse [22-25] erläutern das Prädikat οὐλον, ganz' und wenden sich gegen ein materiell-räumliches Mißverständnis von Sein."

語として、将来的に（つまり実際の探究の途上で）複数のものが候補としてありうる可能性を否定していないのである。

かくして、「連続・不可分割性」論証において数的一元論を読みとることはできない。では次に、重要な論証である「不動」「完結」を見てみよう。

IV 不動・完結論証 (1) —— fr.8, 26-31 : 32-33

「そしてまたそれは大いなる縛めに限られて不動のものとして/始めがなく終わることもなくある。なぜならば生成と消滅が/はるかかなたへさすらい行き、まことの証しがこれを追いやったから。/それは同じものとして同じところにとどまりつつ、ただ自分だけで横たわり、/そしてそのようにしてその場に確固ととどまる。なぜならば力つよき必然の女神が/限界の縛めの中にそれを保持し、その限界がまわりからこれを閉じこめているから。」(26-31 : αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης. / ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται / χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει.)

「このゆえにあるものが不完結であることは許されない。/それは何も必要としないから。もし不完結ならすべてを必要としたことであろう。」(32-33 : οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν θέμις εἶναι· / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευέβ' ἐόν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο.)

先に確認したように、この ἀκίνητον の論証は「しるし」の(5)ἀτρεμές に対応し、「連続・不可分割」論証と同様に、やはり「あるもの」が不生不滅であることを前提としている。生成と消滅は、起点と終結点を持つプロセスであり、明らかに一つの運動である。「ある」ということが、「生成する」あるいは「消滅する」ということではないからには、それは「運動する」ということでもない。「あるもの」は限界の中で同じものとして同じところにそれ自身でとどまる。この「限界」はもちろん、その外側に別なものの存在を予期させるような時間的空間的な境界ではなく、むしろ外部との関係性というものを全く含意することのない自己規定であり、いわば形而上学的有限性ということである。「必然の女神」「大いなる縛めの限界」という表現は、「あるもの」にとって自らの規定が抗いようのない必然性をもったものであり、一種の神的規範・定めとして立てられていることを示す⁶³。

ところで、パルメニデスは批判対象の「運動」として、場所的運動を想定していたのか、それとも、場所的運動と質的変化の両方を考えていたのかという点をめぐる議論がある。

⁶³ Heitsch (1974, 175) は、「限界」を「定義付け」(ὅρος, ὁρίζειν)と換言している。

まずいずれの場合にしても、問題は、生成と消滅の否定が結果として運動の否定に必ずしもつながらないのではないかという点にある。Coxon や Hussey は、パルメニデスの議論の流れを不完全と見て、「不動であること」が「不生不滅」から帰結すると見ることをやめ、むしろ「完結」から導き出そうとする。つまり、「不動」論証を fr.8,33 まで続くものと見なした上で、fr.8,32 の οὐνεκεν を理由説明の接続詞と理解し、「欠けるところがない⇒不完結ではない⇒限界の縛めの中にある⇒不動にして不変」という議論の構成を考える⁶⁴。

しかし、「縛めのなかにあること」は、「同一不変」の根拠となっており、この「同一不変」とはまさに「不動」ということの説明であり、かつまた、「不動」は「縛めの中にあること」とともに、「不生不滅」から導出されているのであり、したがって、οὐνεκεν を理由説明接続詞ととると、「縛めの中にあること」が「不生不滅」と「不完結でないこと」という異なる二つの根拠を持つことになる。しかも、「不完結でないこと」の根拠として「欠けるところがないこと」が言われているが、ではその当の根拠は何かといえ、Coxon は、あらぬものであればすべてを必要とするだろうという observation と言っている。しかし、パルメニデスがここでそのような単純な帰納的推論を持ち出しているとは思えない。むしろ、fr.8,42 では、明らかに「縛めに限られること」が「完結」の根拠とされているのであるから、議論の順序をいたずらに逆転させるのではなく、οὐνεκεν を結果の接続詞と解した上で、「不生不滅⇒不動・無始無終・限界の縛めの中にあること⇒同一」という流れで見るのが普通であろう。そしてその場合、fr.8,32-33 は、「不動」の議論の一部と見るより、それを承けての「完結」論証の一部と見ることになる。

では当初の問題に戻り、果たして、「不生不滅」から「不動」を導き出すことに論証として無理があるのだろうか。「不生不滅」の議論では、「あるもの」の時間上の差異化の基点を消去し、その自己自身との類似性・一様性を示した。これは質的变化の否定でもある。問題はそれが運動の否定となるのかということだった。Tarán は、パルメニデス（および同時代の人々）が場所的運動と質的变化を峻別していないと見ているが、ヘラクレイトス (e.g. fr. 67. 125) や メリッソス (e.g. fr.7.8) を挙げるまでもなく、fr.8,40-41 で死すべき者たちが真実と信じて定めた名前（「生じるということ」と「滅びること」「場所を変えるということ」「明るい色をとりかえるということ」）を見ればやはりパルメニデス自身が両者を区別しているように思われるのである。Mourelatos は、ホメロスにおける「場所的運動」の基本的な意味が、ある固定した点との関係における平行・回転運動ではなく、元々いた位置との関係における運動であり、「退出」(egress)であり、パルメニデスにおいても同様に、相対的ではない、自己自身の本来的な場からの退出であると主張する。そして Curd は、Mourelatos とほぼ同様の方向で、ホメロスでの「運動」の意味として、元々占めて

⁶⁴ Coxon (1986), 208 ; Hussey (1997), 142. Guthrie (1969, 36)は、運動否定の根拠を当該箇所ではなく、この

いた場所からの置換、さらには攪乱といった意味を認める。そしてその上で、さらにこれを比喩的に捉え、パルメニデスでは、「運動」として単なる空間的な移動ではなく、もののまさしくその本性における変容を問題にしていると見る⁶⁵。

我々としても、ここは、空間的な運動の否定が、本来的な在処の剥奪の拒絶であり、つまりは、「あるもの」の本来性を脅かすものの排除であり、本性に関わる質的变化の否定を比喩的に意味していると考えたい。実際、パルメニデスは、ἀκίνητον を「しるし」としての ἀτρεμές の言い換えとして用いていたが、この ἀτρεμές は、「震える」「恐れおののく」「動揺する」という意味の動詞 τρέμω から形成されたいわば psychological な形容詞である。この形容詞を用いたことで、彼は、空間における単純な運動にとどまらず、本来的な場からの変位に伴う主体の内なる変化をも同時に問題としていたとみることもできよう (fr.1,29 の「揺るぐことのない心」(ἀτρεμές ἦτορ)も同じ線で理解することができよう)。「あるということ」は「運動する」ということではなく、それゆえ「本来的な場からずれていて本性的に変化する」ということでもない。その本性は不動不変で自同的なのである。

先ほども触れたが、パルメニデスがここで、徹底して空間的なイメージを喚起する言葉を用いながら、「あるもの」は空間的な限界によって限られていて完結しており、あらゆる運動と変化を排除し、それだけで独自にある、と主張しているを見なして、これは、実在の唯一性を補強するものであり、先の「連続・不可分割性」論証の箇所と合わせて、内的にも一であり、他との関係においても一であるようなものが存在する（それしか存在しない）という一元論的主張を構成できると考える研究者がいるが、むしろここまでの議論で強化されたのは、唯一性ではなく、本性における完全な均一性・同一性であって、またそうした本性規定の必然性と規範性である。

V 完結論証(2) ——fr.8, 32-33 : 42-49

「しかし窮極の限界があるからには、それはあらゆる方向において/完結していて、譬えて言えばまんまるい球の塊りのようなもの、/ まん中からあらゆる方向に均等を保つ。ここかしこにおいて/より大きくまたより小さいものとしてあるということはあってはならぬことゆえ。/なぜならば、あらぬものが妨げて、それが同質のものへと至り続くのを/やめさせることもなければ、またあるものがあるものとくらべてここでより

前の「連続・不可分割」論証に求めている。

⁶⁵ Tarán (1965), 110 ; Mourelatos (1970), 117-119 ; Curd (1997), 84-85. なお、Conche (1996, 153)は、アリストテレスの言葉で言えば「実体に関する変化」と見る。P.J.Bicknell ("Parmenides' Refutation of Motion and an Implication", *Phronesis*, 12, 1967) は、fr.8,26-28 が性質的变化の否定で、29-33 が空間的運動の否定であるとする。空間的運動の否定では、パルメニデスが「あらぬもの」を「空虚」(κενόν という言葉は使っていないが)と見なして論じていると解している。しかし今ひとつ説得力に欠ける。

一層あり/ここでより少なくあるということもないからである——全体として冒されぬものであるからには、/それはあらゆる方向において自分自身と等しく、限界の中で一様同質のあり方を保つ。」(42-49: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖραβ' ὅπματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρηβ' ἐναλίγκιον ὀγκῶι, / μεσσοῦθεν ἰσοπαλεῖ πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστί τ' ἢ ἢ / οὔτε γὰρ οὐκ ἔδν' ἐστί, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι / εἰβ' ὁμόν, οὔτ' ἔδν' ἐστί· ὅπως εἴη κεν ἑόντοβ' / τ' ἢ μᾶλλον τ' ἢ δ' ἡσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστίν ἄσουλον· οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεῖρασι κύρει.)

fr.8,32-33 で、先行の「不動」の議論、特に限界の縛めの中に「あるもの」が保持されているという主張を承けて、それが完結であるとされる。すでに見たとおり、「不動」の論証は、さらに先行する議論の帰結を承けたものであった。「完結である」ということは、それが連続的で不可分割的であることをも前提としているのである。したがって、「完結であること」の理由としての「あるものは何も必要としない（何も欠いていない）」の前提を、例えば、例の排他的な原理的選言の一方の選択肢である「全くある」(fr.8,11)に求める必要はなかろう⁶⁶。この二行の後、「あるもの」と思惟との関係を述べた部分を挟んで、再び「完結」論証が続く。

「あるもの」は すでに論証されたことから解るように、不可分割的で、あらゆる方向で完結し、場所に応じて大小の差異を容れるものではなく常に連続的で均一である。それは不動で本性的な変化を受けることもないので、自己同一性を保持する。これまでの論証の結果も動員しながら、パルメニデスは、「あるもの」の絶対的な完結性・完全性を提示している。そして、そのような「あるもの」のあり方をきわめて精確に表現するものとして採用されたのが「球（ボール）」の比喩である。ある意味で衝撃的なこの比喩は、「窮極の限界」「まん中からあらゆる方向に均等を保つ」「ここかしこ」等々といった空間的な拡がりやを前提とした言葉を集中的に費やしてなされる。この箇所は、パルメニデスにおける数的一元論の起源と見なされる場合が多いところである。この比喩をどのように捉えるべきか。そこに、何らかの形で空間に延び広がった物的実体を読み取るものがいても不思議ではない。Burnet はひとつの物体を、Guthrie はひとつの幾何学的球体を、Cornford はただ一つの完全な表面に包まれた唯一の立体を、と様々である⁶⁷。しかし、これまでの議論から、我々が進むべき解釈の方向は定まっている。つまり、徹底的に比喩として、つまり ἐναλίγκιον という一語を当該箇所全体に拡張して理解していくということである。

⁶⁶ 鈴木(1999), 400-401.

⁶⁷ Burnet (1930), 181; Guthrie (1965), 49; Cornford (1939), 44. なお鈴木(1999), 476-477 を参照。

当該箇所を、球との比喻と対比しながら簡単に見てみる。まず、上方から見ても下方から見ても、あるいは左右いずれから見ても真ん丸で均整のとれた欠けるところのない球と同じように、「ある」ということは、時間、空間、そしてそれを見る主体のありようなどに依存することなく、徹底的にそのまま「ある」である。球において、その中心から球面に向かって等しく力が作用し充溢し、隙間のようなものが全くないように、「ある」ということに「あらぬ」ということが入り込む余地はなく、「ある」ということのどれをとっても「ある」で充実し、それ自身に対してあり方を異にすることはない。そして、ふたたび、球がどの方向から見ても自己同一的で球面内で一様同質であるように、「ある」ということも自己同一的である⁶⁸。

なぜこのような比喻によって、パルメニデスは表現しようとしたのか。「あるもの」そして「ある」ということは、時間の枠組みを超え、一定の空間の中に定位されることを拒む。論理の要請によって立てられたこの「ある」は、「思わく」の批判に見られたように、日常の慣習的な言語使用の中で容易に取り押さえることのできないものである。それでもなお、そのようなものの本質的なあり方を語るとき、その言葉は比喻（あるいはミュトス？）に向かわざるをえないのかもしれない。その言葉は依然として「思わく」と同一の言語であるが、登り切ったら捨てられる梯子のようなものでもない。真理の道の論証の最後の段階で、そうした比喻が唐突に導入されたことは、パルメニデスの構想する「ある」の言葉への置き換えの困難さを改めて思わせるものである。彼が、「ある」と思惟し語ることの必要性を述べ、思惟や言説の側にその存立の主導権を渡そうとしなかったのも、それを象徴している⁶⁹。

さて、以上のように特に「ある」の道の「しるし」の提示と論証を見てくると、明らかに、「一」という特性が、他の本性規定よりも優越的な地位を占めているとは言えない。むしろ、それは、数的な意味での一ではなく、同一性や均一性という意味でのそれであった⁷⁰。したがって、その限りで、パルメニデスを一元論者と呼ぶことはできな

⁶⁸ 球の比喻については、鈴木(1999), 465-517 を参照。非常に詳細に扱われており、情報量も多い。

⁶⁹ パルメニデスが「あると語りかつ考えねばならぬ」(fr.6,1)と言うとき、*dei*ではなく *xrē* が用いられているが、前者が絶対的な必然性として主体の利害や関心とは無関係の外的な義務（「～することが不可避であり、そうせざるをえない」）を意味し、そこでの主体は受動的に服従するだけであるのに対して、後者では、逆に主体の利害や関心が関与し、必要条件に適応し順応すること（「～することはふさわしいことであり、得るところがあるのでそうすべきである」）を含意したいわば内的な義務を表しており、主体は積極的に何事かを実行し始めることを余儀なくされる。「あると語り考えねばならぬ」とその「必然性」を説くとき、教示の後にあっても依然としてその「思惟」と「言説」が「ある」を対象とするか否かは保証の限りではなく、それは最終的には当人にかかっているということであり、彼が真実の探究の道としての「ある」に誤りなく常に身を寄せるとは限らないのである。だからこそ、この後も「あらぬものどもがある」とする探究の道から「想いを遠ざけよ」(fr.7,2: *εἰργε νόημα*)という命令が女神により若者に発せられるのである。

⁷⁰ H. Pasqua ("L'unité de l'être parméniénien", *La Revue philosophique de Louvain*, 86, 1992)は諸々の本性規定が、一者と同定される「有」の単一性からすべて出てくると主張するが、そのようないわば高次の「単一性」をテキストに見出すことはできない。パルメニデスが「あると語りかつ考えねばならぬ」(fr.6,1)と言うとき、*dei*ではなく *xrē* が用いられているが、前者が絶対的な必然性として主体の利害や関心とは無関係の外的な義務

い⁷¹。そうすると彼の立場はどうなるのか。少なくとも、彼は自己の論述の中で、「多」というものを批判しているところはない。むしろ、「あるもの」の本性規定の中で、あるいはその他の断片で、「あるもの」の複数性を前提としているような記述が見られるのである。たとえば、「あるものがあるものに密接している」(fr.8, 25)、「あるものが同質のものへ至りつく」(fr.8,46-47)、「あるものがあるものにつながっているのを切り離しはしないであろう」(fr.4,2)がその例である。むろん、我々は解釈の中でそうした表現を、本性的な連続性や自同性と解してきたが、それは（先取りするような形ですでに触れていたが）同時に、「ある」ということの主語の存在の複数性を絶対的に否定してはいないということでもあろう。「ある」ということの本性が、具体的で個別的な主語存在の属性によって決定されるのではない以上、このいわばパルメニデス的多元論の余地は可能性として残されているのではないだろうか。そして、もしその可能性が許容されるなら、彼に続いた「多元論者」たちは、パルメニデスに対するエレアティズムの批判的継承者と必ずしも言えないかもしれない。

（「～することが不可避であり、そうせざるをえない」）を意味し、そこでの主体は受動的に服従するだけであるのに対して、後者では、逆に主体の利害や関心が関与し、必要条件に適応し順応すること（「～することはふさわしいことであり、得るところがあるのでそうすべきである」）を含意したいわば内的な義務を表しており、主体は積極的に何事かを実行し始めることを余儀なくされる。「あると語り考えねばならぬ」とその「必然性」を説くとき、教示の後にあっても依然としてその「思惟」と「言説」が「ある」を対象とするか否かは保証の限りではなく、それは最終的には当人にかかっているということであり、彼が真実の探究の道としての「ある」に誤りなく常に身を寄せるとは限らないのである。だからこそ、この後も「あらぬものどもがある」とする探究の道から「想いを遠ざけよ」(fr.7,2: εἴργε νόημα)という命令が女神により若者に発せられるのである。

⁷¹ また、Curd(1997)は、「あるもの」の資格を有するものに、ただ一つの述語（そのものの真正なる本性を表示する）のみが適用されうるという predication monism の立場を唱えるが、「ある」が、ものの真なる本性を表示する述定であるとする点に今ひとつ説得性がない。